



التفسير وحجابه

لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل بن عاصم

المئة الثانية — الكتاب الثالث عشر

ربيع الأول سنة ١٣٩٠ — مايو سنة ١٩٧٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

لفضيلة الدكتور الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء
والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فلقد قام رسول الله ﷺ بدعوته إلى الله ، وهي دعوة لم تنشأ
- كما يقرر - عن تفكير إنسانى شخصى ، وإنما هى وحى أنزله الله
عليه . وهى معصومة لأنها وحى ، إنها معصومة عن التخبیط فى الآراء ،
معصومة عن ضلالات الأوهام ، معصومة عن متاهات الخيال .

والقرآن وهو كتابها للمقدس « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت
من لدن حكيم خبير » .

وهو كتاب « لا يأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزيل
من حكيم حميد » .

ولقد قال رسول الله ﷺ في وصفه ، كما روى عن على رضى الله عنه : (عليكم بكتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم ، هو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه . من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به أفلح ، ومن دعى إليه هدى إلى صراط مستقيم) .

وقد وصل إلينا القرآن بطريق التواتر ، بحيث لا يمكن الشك مطلقاً في أنه وصل إلينا كما نزل على محمد ﷺ دون زيادة أو نقص .

ولقد حفلت الأمة الإسلامية بالقرآن الكريم ، واحتفت به احتفاء جليلاً ، لقد تعهدته بالحفظ ، بكل وسائل الحفظ : قراءة وكتابة وفهما واستنباطاً ثم تفسيراً .

ولقد أجهد المفسرون أنفسهم في خدمة القرآن الكريم ؛ أداءً للأمانة وتبليغاً للرسالة .

وقد قدم كل مفسر قصارى ما لديه من فنه .

لقد بذل النحويون كل ما عندهم من دراية فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم في هذا المجال .

وبذل علماء البلاغة ، وعلماء الفقه ، وعلماء التوحيد . . أقصى ما في وسعهم خدمة للقرآن الكريم .

ولهذا فقد ذخرت المكتبة العربية بعدد من ألوان التفسير وفنونه ، وما زالت الاتجاهات والعلوم والعلماء المتخصصون في كل فن يتوجهون في شرف إلى هذا الكنز النفيس اللامتناهي ، يتعرفون على بعض ما فيه من المعرفة والعلم والخير والفقه ، وأصول سعادة الإنسان ولقد كان المفسرون على اختلاف وجهات النظر يبررة أوفياء بدينهم ، ورعين وجلين مقدسين لجلال الله جل شأنه ، مدركين عظم الرسالة ، وخطورة القضية فطهروا فؤادهم ، ونقوا أخلاقهم وجعلوا عملهم خالصاً لوجه الله الكريم .

التفسير ورجاله

ولقد طالع هذا الموضوع من زاويته .
 عالم فاضل تعز به الأمة الإسلامية ، ركز حياته لخدمة الإسلام والعلم ، فضيلة الأخ الجليل العلامة :

الشيخ محمد الفاضل بن عاشور

مفتي تونس وعضو مجمع البحوث الإسلامية .

ولقد لحق إلى جوار ربه وهذا الكتاب يهياً للطباعة ، وإن
 الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية ننمى إلى العالم الإسلامى
 كله مفكراً جليلاً ، وطالما ورع عبد الله بقلبه وقلمه ، وخشع له
 بجوارحه وفكره ، وأخلص فى جهاده ، ودافع عن دين الله حتى ألقى
 ربه راضياً مرضياً .

وإننا إذ تقدم هذا الكتاب الجليل ندعو الله سبحانه وتعالى
 أن ينفع به ، ويمجى مؤلفه خير الجزاء .
 وبالله التوفيق .

المركز عبد الحليم محمود

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

نشأة التفسير

نزل الوحي الإلهي ، على سيدنا محمد ﷺ ، قرآنا عربيا ،
 بلسان عربي مبين ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ،
 بهيرا ونذيرا ، ليذبروا آياته وليتذكر أولو الألباب .

تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تانين جلودهم وقلوبهم إلى
 ذكر الله ، فأمر الله بتلاوة القرآن وتدبره ، والاستماع والإنصات
 إليه . ونبه على أنه القول الفصل ، والحجة البينة ، والذكر الحكيم
 الهدى والحق ، والتذكرة والفرقان ، ونزهه عن الريب والموج ،
 والاختلاف والهلزل : لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .
 وإن كلاما هذه منزلته وتلك غاية تقع به الحجة ، وتقوم به
 البينة ، وتعم به البشارة والنذارة ؛ لا جرم أنه في أحكامه وبيانه ،
 وعربية لسانه ، ووضح التراكيب ، بالغ للعاني ، ناطق بالحق ، قيم
 التعبير ، تبصرة وذكري لكل عبد منيب .

فكان المستمعون إليه ، عند نزوله ، سواء من هو حجة له : من
 المؤمنين الصادقين ، ومن هو حجة عليه ، من الكافرين الجاحدين ،
 يفهمونه ويحيطون بمعانيه أفرادا وتركيبا فيمتثلون دعوته ،
 ويدركون مواعظه ، ويعون تحديه بالإعجاز بين مذهنين ، يقولون :

آمنا به ، ومعاندين ، يلحدون في آياته ، ويعمنون في معارضته
كيدا وليا بالسنتهم ، وطمعنا في الدين .

فما كان منهم من تعذر عليه فهمه ، ولا من خفيت عليه مقاصده
ومعانيه ، بل كان وضوح معانيه ، ويسر فهمه ، هو الأصل فيما قام
حواله من صراع بين مؤمن يجد فيه شفاء نفسه ، والشرع صدره ،
وكافر ينقبض لقوارع آياته فلا يزال يدفعها بالإعراض والمعارضة ،
والدفاع والمقارعة ، وكان ذلك هو الأصل أيضا في تكون الأمة
المحمدية ، وتولد التاريخ الإسلامى .

ألقيت الآيات الأولى من القرآن على قوم ، ما كان فيهم مقتنع
بأنه حق ، آت من الله ، فلم تزل آياته تتابع ، فيطعن إلى صدقها
الفرد ثم الفرد ، والجماعة ثم الجماعة ، حتى انسلخت عن عداد
المكذبين المرتابين جبهة من المطفئين المصدقين ، هم الذين هاجروا
وآروا ونصروا ، والذين جاهدوا بأموالهم وأنفسهم ، لإعلاء كلمة الله
فكانت دهوة القرآن هي العامل في تكوين تلك الأحداث التي تولد
منها التاريخ الإسلامى . وما كان مثل ذلك الواقع ليتكون إلا من
كلام مفهوم ، ودعوة درك معناها الذى جاد بنفسه في سبيل نصرتها
أو من لقي الحنف في موقف معارضتها .

والذين جاءوا من بعدهم وجدوا هذا الأمر مستقرا على أساحه ،
فلم يسعهم إلا أن يطمئنوا مسلمين إلى أن القرآن كلام ذو معان تدل

عليها تراكيبه اللفظية . وعلى ذلك انعقد إجماع الأمة الإسلامية على أن كل لفظ في القرآن له معناه الإفرادى ، وكل كلام له معناه التركيبى ، وأنه لم يرد في القرآن ما لا معنى له ، ولم يرد فيه نصوص لها معان لا تفهم إلا بالتوقيف عليها من طرف شخص معين ، بل إن كل ما فيه يدل على معان ظاهرة ، دلالة عليها بحسب الوضع اللغوى العربى .

وقوانين التركيب العربى ، حتى الطائفة الإسلامية التى شذت فى أواخر القرن الأول حيث قالت : إن فى القرآن ما لم نفهمه ، وهى الطائفة التى عرفت باسم الحشوية ، إنما أرادت ألقاظا لها معانيها ، لكنها لم تفهم ، ومع ذلك فإن الإجماع دحض تلك المقالة وتولى علماء الكلام : علماء الأصول بيان ما بنيت عليه من إخلال ، وكذلك الذين نزعوا إلى النحلة الباطنية ، فمطلووا دلالة التراكيب ، وأنكروا أن تكون المعانى مستفادة منها بطريق الوضع اللغوى ، والتأليف النحوى والبلاغى ، فجنحوا إلى الإشارات بإبراز الأعداد ، وإسرار الحروف ، وزعموا ذلك علما خفيا يتلقى ممن عنده بطريق الوراثة أو الوصاية أو الهبة ، قد اعتبروا معطلين لمعنى الدين ، منكروا لحقيقته ، ملحدين عنه إلى الكفر : لما تقتضيه تلك المقالة من إنكار التبليغ ، والنزول بالتماليم الشرعية إلى منزلة اللحد ، ومدرج

الإباحية ، والزوج بالحكمة الدينية في المنهج السليم ، التي تذرعت به السفسطة للأأدرية ^(١) إلى نقض مباني الفلاسفة العقلية .

فالقرآن العظيم ، عندنا معاشر المسلمين ، كلام دال على معانيه ، دلالة مأخوذة بالطريق الواضح العادي لدلالة الكلام العربي ، فليس هو على ذلك بمحتاج إلى التفسير احتياجاً أصلياً ، ولكن الحاجة إلى تفسير القرآن إنما هي حاجة عارضة نشأت من سببين :

السبب الأول هو أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة ، وإنما كان نزوله وتبليغه في ظرف زمني متسع جداً : قدره أكثر من عشرين عاماً ، فكان ينزل منجماً على أجزاء مع فواصل زمنية متراخية بين تلك الأجزاء وكان نزوله ، في تقدم بعض أجزائه وتأخر البعض الآخر ، على ترتيب معروف يختلف عن ترتيبية التبعدي ، لأن ترتيب تاريخ النزول كان منظوراً فيه إلى مناسبة الظروف والوقائع ، مناسبة ترجع إلى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

وترتيب التلاوة ، أو الترتيب التبعدي ، كان منظوراً فيه إلى تسلسل المعاني وتناسب أجزاء الكلام بعضها مع بعض ، وذلك يرجع في ركن آخر من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وكلا الترتيبين اجتمع إلى الوحي ، وكلاهما وقع به التحدى الإعجازي . إلا أن أولهما

[١] الأأدرية : مذهب فلسفي يوناني قديم مأخوذ من لا أدري .

مؤقت زائل بزوال ملابساته من الوقائع والأزمنة والأمكنة .
والترتيب الآخر ، وهو ترتيب التلاوة التعبدى ، باق لأنه
فى ذات الكلام ، يدركه كل واقف عليه ونال له من الأجيال
المتعاقبة بينما الترتيب التاريخى لا يدركه إلا شاهد العيان لتلك
الملابسات ، من الجيل الذى كان معاصرا لنزول القرآن ، ممن كانت
لهم تلك الملابسات دلائل وقرائن على ما أريد من المعانى التى
استفادوها من التراكيب القرآنية .

فكان انقراض تلك الملابسات الوقتية محوجا إلى معرفتها معرفة
نقلية تصورية ليتمكن الآتون من استعمال القرائن والدوال ، التى
اهتدى بها إلى معانى التراكيب القرآنية سابقوهم .

وبذلك طلبوا الرجوع إلى المعارف المنقولة عن توارىخ نزول
الآيات ، ومحالها ، والمناسبات التى جاءت فيها للاستعانة بذلك على
استيضاح المعانى المقصودة من التركيب استعانة فقط ، لأن التراكيب
دلالاتها الذاتية ، التى لا تحددها ، ولا تتحكم فى تكييفها ، تلك
للمناسبات وإن كانت معينة على استجلائها .

وذلك ما يرجع إلى الأخبار المتعلقة بكل جزء من أجزاء القرآن :
بتميين تاريخه ، ومحلّه ، وتصوير الحادثة التى انصلت به ، وهى
المعارف التى تسمى «أسباب النزول» وما هى إلا مناسبات ،
لا أسباب حقيقية . وإن مميت أسبابا على طريق التسامح والتجاوز ،

فإن العلماء متفقون على أن ما يدل عليه الكلام القرآني ،
هو الذي يؤخذ به ، على ما في دلالاته من شمول وانساع ،
لا يضيق منهما مراعاة للملابسات الظرفية التي انصلت بتأريخ نزوله
وهو معنى قول علماء أصول الفقه :

إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

فمن هذه الجهة أصبحت لفهم القرآن حاجة إلى علوم أثرية نقلية
هي من علوم الرواية ^(١) لا من علوم الدراية ^(٢) ، تتصل بعلم الحديث
وعلم سيرة ، وترجع إلى ضبط تواريخ النزول ، وعلاقات تلك التواريخ
بمواقف من حياة النبي ﷺ ، ومواقفها من نسبة بعضها لبعض بالتقدم
والتاخر ، ومواقفها من تفاصيل الأحوال العامة والخاصة التي انصلت بها .
فكان ذلك عنصرا أثريا نقليا يرتبط بأخبار السنة والسيرة هو أحد
عنصري التفسير الذي نشأت الحاجة إليه من السبب الأول من السببين .

وأما السبب الثاني : فهو أن دلالات القرآن الأصلية ، التي هي
واضحة بوضوح ما يقتضيه من الألفاظ والتراكيب ، تتبعها معان
تسكون دلالة التراكيب عليها محل إجمال أو محل إبهام ، إذ يكون
التركيب صالحا على التردد لمعان متباينة يتصور فيها معناه الأصلي
ولا يتبين للراد منها ، كأن يقع التعبير عن ذات بإحدى صفاتها ،

[١] علوم الرواية في مصطلح الحديث : هي المادة المتصلة بالألفاظ الحديث .

[٢] علوم الدراية : هي : المادة المتصلة بأحوال الرواة . (الإشراف الفنى ،

أو يكفى من حقيقة باء حدى خواصها ، أو أحد لوازمها ، على الطرائق
 البيانية للمعهودة فى اللغة العربية وغيرها ، فينشأ من ذلك إجمال ،
 فيطلب بيانا ، أو إبهام يتطلب تعيينا كما يقع ذلك فى الكلام بصفة
 عامة ، ولما كان الذين اتصلوا أولا بتلك الجملات أو المبهمات أو
 المطلقات قد رجعوا إلى المبلغ عليه السلام فى طلب بيانها أو تعيينها
 أو تقييدها فتلقوا عندما أقادهم فاطلموا بأن الذين أتوا بعدهم احتاجوا
 إلى معرفة تلك الأمور المأثورة عن النبي عليه السلام . لتتضح لهم تلك
 للمعنى كما اتضحت لمن قبلهم ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالخبر المأثور
 ممن ليس إلا عنده العلم المعصوم الذى بوضح ذلك وهو النبي عليه السلام
 فتكون بذلك عنصر ثان من عنصرى التفسير هو وإن كان أقل
 عدد مواقع من العنصر الأول لأنه يختص بأمور معينة محصورة ،
 ولا يعم جميع أجزاء القرآن إلا أنه أكثر تأكدا من العنصر الأول
 لأن العنصر الأول يعين على فهم لم يكن متوقفا عليه ، وأما هذا
 العنصر الثانى فإن تحقيق محامل الألفاظ على المقاصد التابعة لمعانى
 الكلام الأصلية يتوقف عليه توقفا مطلقا .

وعلى ما بين هذين العنصرين الأثريين من عناصر التفسير من تفاوت
 واختلاف فإنهما قد اتحدا فى تكوين مادة مشتركة يعتمد عليها
 فى تفسير القرآن ، هى مادة عقلية إخبارية تستوى عامة عناصرها
 فى الاندراج تحت عنوان جامع هو : التفسير بالمأثور .

التفسير بالماثور

توفرت الدواعي على تطلب الأخبار الراجعة إلى التفسير للمأثور في العصر النبوي ، وزادت توفرا في عصر الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . وكان ذلك أولا مندرجا ضمن الأخبار التي يتناقلها الصحابة بعضهم لبعض ؛ على ما وردت به الوصايا الكريمة من قوله ﷺ : (ألا يبلغ الشاهد منكم الغائب) . وقوله (احفظوه واخبروه من وراءكم) . وقوله (نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما وعها) .

فلما جاء العصر الثاني خضعت النقول المتعلقة بالأخبار التفسيرية للناموس العام للأحاديث والأخبار النبوية : من احتمال الاختلاف والخلط ، والمجازفة والوضع ؛ أو للشك ، والاتقان ، والتحري ، والتصحيح ، فشملت قواعد النقد التي وضعت للأخبار بصفة عامة ، وترتبت بها منازل المحدثين ، وتعين المهتمون بالوضع والموسومون بالضعف وتمحصت الأحاديث بتأييد بعضها ببعض ، ورد بعضها لبعض وطرحت الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة ، للصحيح للشهور ، الذي نقله الثقات للمعروفون بالصدق والأمانة .

وتحت ذلك التيار الباهر ، من أنوار النقد والتحصيل ، برزت الوجوه المنضرة النيرة التي تحققت فيها الدعوة النبوية : وجوه الممتازين بإتقان الرواية وضبط الأخبار ، وتصحيح الأحاديث ، فأصبحوا مرجوما إليهم في طلب للعارف التفسيرية مشاراً إليهم بذلك ، يتواصى بهم الطالبون ، وتضرب إليهم أكباد الإبل في طلب العلم .

فكما عرف رجال بصدق الحديث وإتقانه في عامة السنن والسير ، وعرف رجال بالاجتهاد والفقهاء ، فرجع إلى هؤلاء وهؤلاء في ما تميزوا بإتقانه من أمر الآثار ، أو من أمر النظر ، فقد امتاز رجال آخرون بأنهم أثبات الأخبار ، وحجج الآثار ، في تلك الشعبة المستقلة من الحديث ، الممتازة بغاياتها المرتبطة بفهم القرآن ، وهي شعبة الأخبار التفسيرية أو التفسير بالمأثور ، في ما يرجع إلى فرعى أسباب النزول ومهمات القرآن .

قد تولى حافظ الإسلام العظيم جلال الدين السيوطي حصر الممتازين في عصر الصحابة بدقة المعرفة في تفسير القرآن ، كما تولى حصر الممتازين بالاجتهاد للرجوع إليهم في الفتوى فذكر في كتاب الإتقان : أن أعلم الصحابة بالتفسير ، وأنهم امتيازاً من البقية بطول الباع في الإعراب عن معاني القرآن ، بصورة

مسلم لهم فيها من بقية معاصريهم من الصحابة ، إمام
 الخلفاء الأربعة : أبو بكر ، و عمر ، و عثمان ، و علي ، رضى الله عنهم
 ثم عبد الله ابن مسعود ، و الزبير بن العوام ، و زيد بن ثابت ،
 و أبي بن كعب و أبو موسى الأشعري و عبد الله بن عباس
 رضى الله عنهم . وقد كان لسبق وفاة التسعة الأولين من هؤلاء
 العشرة ، و قلة اختلاطهم بالناشئة الغالبة في عصر التابعين ،
 ما رفع منزلة آخر العشرة وأصغرهم ، و أبرز مقامه في جيل لم يجد
 الناس فيه مفزعا للحديث في التفسير أتم اضطلاما به منه ، و نعى به
 خبر الأمة ، و ترجمان القرآن : عبد الله بن عباس فإنه لم يبق عند
 منتصف القرن الأول من الهجرة ، من بين الصحابة و غيرهم ،
 إلا مدعن لابن عباس ، مسلم له قدرته الموفقة ، و موهبته العجيبة
 و علمه الواسع في تفسير القرآن .

وقد اتصل تفسير القرآن ، عند ابن عباس ، بعناصر زائدة
 على المنصرين الذين قدمناها في الحديث الماضي : و هما : عنصر أسباب
 النزول ، و عنصر مبهم القرآن .

فكان ابن عباس يضيف إليهما عنصر لغويا : في فهم
 معنى المفرد ، أو فهم سر التركيب ، و يتخذ مادة لذلك
 من الشعر الجاهلي . فكان كثيرا ما يقول عندما يسأل عن معنى
 من تراكيب القرآن فيقرره . أما سمعتم الشاعر يقول كذا ،

وينشد البيت كما ثبت ذلك ابن سعد في الطبقات ، ونقل عنه الطبري
أنه قال : إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر
عربي . وكثيراً ما كان يفسر الكلمات ببيان أنها معربة عن لغة
أخرى ، ويرجع بها إلى اللغة التي عربت عنها ، فمبين معناها فيها ،
وقد وردت أقوال كثيرة عنه في ذلك في صحيح البخاري .

وعنصر آخر أضافه ابن عباس ، على ما نقل عنه في المصادر
المعتمدة ، إلى تفسير القرآن : هو عنصر الأخبار التي لم تجيء
في حديث النبي ﷺ مما يرجع إلى بيان مبهمات القرآن : وذلك
ما كان يرجع فيه إلى مصادر المعرفة المتوفرة لديهم يومئذ
من التاريخ العام وأخبار الأمم ، لا سيما الأمتين السكتائيتين :
اليهود ، والنصارى .

ومن الظاهر أن هذين العنصرين ، وإن وجدا في بعض كلام
ابن عباس ، لا يصح اعتبارهما من التفسير بالمأثور ، لأن مرجعهما
إلى الفهم وإلى المعرفة العامة مما يجوز أن يكون محل خلاف مقبول
من طرف من يفهم فهما غير الفهم الذي ارتضاه ابن عباس ، اعتماداً
على شاهد غير اقدي اعتمد عليه ، أو جنوحاً إلى تخريج التركيب
على غير ما خرج عليه ، أو يكون محل خلاف معتبر أيضاً من طرف
من عنده معرفة أصح من التواريخ أو أخبار السكتب السماوية القديمة

يختلفهما عند ابن عباس ، ويمكن توسيع المقادير القرآني به على خلاف ما رأى ابن عباس في توسيع المقادير القرآني بما لديه من المعرفة ، ومن هناك بدأ التفسير بالمأثور ، يختلف بلون آخر من التفسير : يقبل اختلاف الأفهام ، واختلاف التقادير ، واختلاف الاجتهاد في استنباط المعنى ، تبعاً لاختلاف ما يرجع إليه الاستنباط : من فهم لغوي ، أو معرفة تاريخية لم تؤثر في السنة النبوية .

وكما كان التفسير بالمأثور يرد هذا المورد المزوج بغير المأثور عند ابن عباس ، كان يرد كذلك عند غيره من الصحابة المختصين بالتفسير ، وقد تفرقوا بين المدينة والكوفة والبصرة والشام ، فاستقر كل واحد أوجاهة منهم في واحد من هذه المراكز كما استقر ابن عباس في مكة .

ولكن المنقول من ذلك عن ابن عباس كان أوسع دائرة ، وأتم دواجا ، بسبب ما امتاز به ابن عباس من الاعتبارات التي أسلفناها .

وقد تكون بين يدي ابن عباس في مكة ، وتخرج عليه ، رجال من التابعين اختصوا برواية التفسير عن ابن عباس ، كان نظر علماء الحديث إليهم ، كنظرهم إلى غيرهم من المحدثين ورواة الأخبار ، يختلف التقدير .

فكما وجد في أصحاب ابن عباس رجال مشهورون بالصدق والثقة والاتقان ، يعتمد المحدثون إلى أخبارهم ، ويسندون عنهم : مثل مجاهد ، وعكرمة ، وطاووس ، وعطاء ابن أبي رباح ، وسعيد ابن جبير ، وم القدين خرج عنهم الإمام البخاري ما وجد في صحيحه من التفسير مسندا إلى ابن عباس ، فقد وجد في أصحاب ابن عباس أيضا من كان منهم رجال الحديث على أشد الحذر ، وأثبتوا أن في كل ما رووا نظرا : مثل الضحاك ، وعطية بن سعد ، والسدي الذي يروي عنه محمد بن السائب الكلبي وقد ضرب بهما المثل في ضعف الحديث ، حتى أنهم قالوا : إن أوثق سلاسل الإسناد هي :

مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر ، وتسمى سلسلة الذهب ، وأن أوثق السلاسل هي : الكلبي عن السدي عن ابن عباس وتسمى (سلسلة الخزف) .

وليس المراد بذلك ، كما هو واضح ، أن الضعف من ابن عباس ، ولكنه من الراوي عنه المفقري عليه وكما ثبت هذا التقدير المختلف لأصحاب ابن عباس ، ثبت لأصحاب غيره من الصحابة ، المشهورين بالرواية عنهم : من الحجازيين والعراقيين والشاميين ونظرا إلى اشتهار ابن عباس في التفسير شهرته التي وصفنا ، فإن الوضعين والمنتحلين والمجازفين فتنوا بالكذب عنه ، وإسناد الكاذب إليه ،

وحاشاه ، وذلك شأن الانتحال في إرجاع كل منتحل إلى المشتهر في الباب الذي وقع الانتحال فيه ، وبذلك أصبح السقيم فيما ينسب إلى ابن عباس غالباً على الصحيح ، حتى ذكر علماء الحديث ، نقلاً عن الإمام الشافعي ، أنه لم يثبت على ابن عباس في التفسير إلا نحو مائة حديث .

وبذلك ينبغي الاعتماد على أن تلك الكتب المشهورة - وقد طبع بعضها - المشتعلة على تفسير كثير مسند إلى ابن عباس هي مصادر غير موثوق بها للتفسير عند العلماء ، وأن التفسير للموثوق بنسبته إلى ابن عباس هو ما سره بغير ائيل النقد ، فانهى إلى الكتب الموثوق بها مثل : صحيح البخاري ومسلم وبقية الصحاح . ونظراً إلى هذا الاختلاط الذي طرأ على التفسير بالمأثور ، في ما ورد عن ابن عباس وما ورد عن غيره ، فإن علماء الحديث في أواخر القرن الأول لم يزالوا يتابعون هذه الأحاديث التي يقذف بها ابن العوام كما قال الإمام مسلم في مقدمة صحيحه .

وذلك ببيان الصحيح من السقيم ، والتنبيه على الراوى للموثوق به والراوى للمقدوح فيه ، فصارت تلك الأحاديث الرائجة بطريق النقل الشفهى في النصف الثاني من القرن الأول ، متبعة بتعاليق نقدية تتصل بها ، هي التي علق بها عليها رجال النقد من أئمة الحديث .

فلما استهل القرن الثاني ودخلت العلوم الإسلامية في دور التدوين انبرى أحد الأئمة الثقة من رجال الحديث :

وهو عبد الملك بن جريج ، المتوفى سنة ١٤٩ إلى جمع تلك الأخبار ، في كتاب ، فكان أول من ألف في التفسير ، وهو ، على ثقته المشهود بها عن ابن سعد ومن بعده من علماء الرجال ، لم يتحرر آثار تلك النقود ، ولكنه أورد الأقوال في تفسير القرآن على علاقتها ، فمقب كل خبر بما قيل فيه من ترجيح أو تعديل ، فدخل علم التفسير بذلك إلى حيز التدوين الكتابي ، على ما كان عليه من اختلاط بين الصحيح والسقيم على قابلية كل منهما للتمييز من الآخر ، بما سبق من النقود منذ القرن الأول ، فاحتاج هذا الوضع إلى دراسة نقدية لتلك النصوص وتخرج جديد لها بأسانيدھا مع الإلمام بالنواحي الثلاث التي أصبحت أخبار التفسير واجبة إليها : وهي الآرية ، والغوية ، والعلمية ، بحيث أصبح لكل ناحية من تلك النواحي الثلاث أثر في نقد الناحية الأخرى وتعديل ميلها ، وتلك هي الخطوة التي انتهجتها كتب التفسير ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني .

يحيى بن سلام

كانت أول التفاسير ظهورا في النصف الثاني من القرن الثاني بعد كتاب عبد الملك ابن جريج - التفاسير للتوخية طريقة جمع الأقوال - بحسب ما انتهى إلى مؤلفيها من طرق الإسناد .

وقد اقتضى ذلك لا محالة اشتغال الكتاب الواحد ، في الآية الواحدة على أخبار متخالفة ، وآثار متفاوتة الدرجات من حيث مظنة الثبوت لقوة الأسانيد وضعفها . فتطلب ذلك رجوعا إلى تلك الأخبار بالنقد والتمحيص ، ليوضع منها ما يوضع على بساط الطرح والزيف ، ويثبت منها ما يثبت على مدرجة الاعتماد والتعصيل .

لا سيما وقد انتهى للكثير منها إلى المؤلفين متبعا بتعاليق نقدية اتصلت بها ، وصارت ذبولا لها ، منذ أن كانت متناقضة بالطريق الشفهي ، قبل أن تدخل حيز التدوين .

فأصبح موقف المؤلفين حيال تلك الأخبار ، مثل موقف مصنفى السنة من مختلف الحديث ، وموقف الفقهاء من متعارض فتاوى فقهاء الصعابة والتأبعين ، موقفا يستدعى إدخال عناصر جديدة من المعارف

التنصت بتوضيح البحث ، ثم إدخال عنصر شخصي من النقد والتقدير ، والإسقاط والتحصيل ، أو الجمع والتأويل ، ينتهي إلى حكم موضوعي فاصل بحسب اجتهاد للؤلأف ، وتقديره ، تتخذ له تلك الأخبار المتخالفة أسانيد ومقومات للاستنتاج كما يتخذ مجموع البيانات للتمارضة مع ما يتصل بها من وسائل الإثبات منقدا لقضاء القاضي .

وكانت أم العناصر للرجوع إليها ، بالإضافة إلى عنصر الروايات الواردة ، فنصرين يتصلان مباشرة باللفظ القرآني : ما عنصر القراءة وعنصر الإعراب . أما القراءة فهي عبارة عن الصورة التي جاء عليها ضبط مفرد من ألفاظ القرآن بحسب ما سمع منه ونقل بالتواتر مما يرجع إلى تحقيق ذات الحرف ، أو ما يرجع إلى شكل النطق به أو ما يرجع إلى حركته . فإرجع إلى تحقيق ذات الحرف هو أمر مستند إلى رواية القرآن كما تلاه النبي ﷺ على رموس الأشهاد تحديدا مرة ، وتعبدا تارة ، وتلقينا تارة أخرى .

وذلك أمر في الكثرة الغالبة لا مجال للاختلاف فيه إلا ما ورد من اختلاف يسير ، قريب أمره ، يرجع إلى اختلاف الناقلين في حكاية ما سمعوا من اللفظ بإثبات حرف منه ، أو اختزاله ، مثل قبا وقباما

ومثل فأذنوا وفأذنوا أو تعويض حرف بغيره مما يتقارب
ويشتهر مثل : يعملون وتعملون ، وإبراهيم وإبراهيم ، ويخادعون
ويخدعون وما يرجع إلى شكل للنطق بالحرف راجع إلى اختلاف طرق
النطق بحسب اختلاف اللهجات مثل الاختلاف بين الإمالة والفتح
وبين قطع الهمزة وتسميها وبين الإظهار والإدغام والاختلاف بين
ضم الميم في ضمير الجماعة للمخاطبين والقائمين وإسكانها : مثل عليهم
وعليهم ، وذلك كله راجع إلى الجواز الأصلي في نطق تلك
الحروف ، تبعا لاختلاف اللهجات ، وأما الصورة الثالثة وهي
اختلاف حركة الحرف فإن منها ما يرجع إلى غير آخر الكلمة
وذلك أيضا داخل في محل الجواز الأصلي بحسب ضبط الكلمة
بوجهين في وضعها ، مثل للقدس والقدس أو بحسب جواز
الوجهين في حركة الحرف تبعا لقواعد التمرير مثل يحسبون
ويحسبون ، ومنها ما يرجع إلى آخر الكلمة ، والاختلاف
فيه راجع إلى الاختلاف في إعراب التركيب بناء على تقدير
موقع اللفظ المختلف فيه من بناء هموم الجملة : مثل الاختلاف
في قوله تعالى « فخلق آدم من ربه كلمات ، وخلق آدم من
ربه كلمات » .

وبهذا التفصيل يظهر أن لعنصر القراءة في بعض نواحيه اتصافا قويا بالتفسير ، وإن كان من بعض نواحيه الأخرى بعيدا كل البعد عن غرض التفسير أو هو أجنبي عنه بالكلية ، وأن الأقوى اتصافا بالتفسير هو ما يرجع إلى اختلاف حركة الإعراب بناء على ما في الإعراب والمعنى من ارتباط الفرع بالأصل ، ولذلك كان علم التفسير وعلم القراءات متمايزين ، كل منهما عن الآخر : يرجوع التفسير إلى الدراية ، ورجوع القراءات إلى الرواية ، وإن كانا متصلين من وجه بما للرواية من أثر في تحقيق الدراية والعكس .

وكان المفسرون الأولون مأخوذين بلزوم الالتفات إلى القراءات والاعتماد عليها ، حتى أن رجحان قراءة من القراءتين يرجح أحد المعنيين المفروضين في تفسير الآية ، وأن رجحان أحد المعنيين قد يرجح أيضا إحدى القراءتين على الأخرى ، فكان عنصر القراءات الذي دخل في تفاسير القرن الثاني استمدادا لقضايا منقولة من القراءات استخدمت في إيضاح المعاني وتقريرها .

وأما العنصر الآخر ، وهو عنصر الإعراب ، فإن التراكم القراءتي لما كانت عربية ، كان فهم معانيها وتحصيل فوائد متوقعة على استيعاب المعنى الذي تقيده الألفاظ بالتركيب ، تبعاً لقانون تأليف الجملة العربية ، ولما كانت الطبائع السليمة والسلائق الصافية

الرجع في استفادة اللغائي من تراكيبها ، لما كانت الأمة العربية
معيدة عن الاختلاط ، وملكتها اللغوية متينة ثابتة ، فلم تكن
سناك قواعد مقررة ، ولا قوانين مدونة ، لأن للملكات والسلائق
غنية عنها .

فلما تحضرت الأمصار ، وتقننت الحضارة ، تغيرت الملكات
قصرت السلائق ودخلت اللغة في دور الملكية الصناعية التي تستفاد
التعليم ، وتستند إلى القوانين والقواعد ، منذ ظهر علم النحو
بالبصرة منتصف القرن الأول ، إلى أن ازدهر بالبصرة ، أيضا
وضعت فيه هناك التأليف ، أول عصر التدوين ، في أوائل القرن
ثاني ، فكان النحو في وضعه المقتصد مادة ضرورية للتفسير
متمم عليه في تحليل التركيب القرآني ، وبيان مواقع المفردات
عضها من بعض ، وما استقر فيها من روابط الإعراب .

فلجأ المفسرون في القرن الثاني ، إلى آثار البصريين الأولين ،
من عيسى بن ممر ، والخليل بن أحمد ، ويونس بن حبيب ، واستفادوا
منها ما مهد لهم طريق الإعراب عن أوجه التراكيب ويمكن لهم من
تنبط مواقع الألفاظ بقوانين الإعراب ، ليدققوا المعنى المستفاد
من خلال التركيب ، ومواقع مفرداته .

فكان ذلك عنصرا ثانيا أدخلوه على ما انتهى إليهم من أخبار التفسير بالمأثور التي دونت في القرن الأول .

وذلك هو الذي قوى من سواعدهم ليقتلعوا شيئا كثيرا مما علق بالتفسير بالمأثور من آثار الأخبار الواهية ، أو الدعوى التي لا بينات لها ، فوضعوا الأبدى على مكان الفوائد التي يتوهم الناس أنها مأخوذة من القرآن وليس في القرآن ما يقتضيها ، ولا ما يقتضي خلافها ، في إيضاح مبهمات .

وإنه لما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام : أن الذين يشيرون إلى هذه الطريقة وخصائصها من الكتّابين حديثا في تاريخ التفسير ، يبادرون إلى ضرب المثل بتفسير محمد بن جرير الطبري ، فيقطعون بذلك اتصال سلسلة التطور في الأوضاع التفسيرية بين القرن الأول والقرن الثالث بإضاعة الحلقة من تلك السلسلة التي تمثل منهج التفسير في القرن الثاني لأن تفسير ابن جرير الطبري ألف في أواخر القرن الثالث ، وصاحبه توفى في أوائل القرن الرابع ، والحال أن الحلقة التي يتم بها اتصال السلسلة وضاعت عن الكتّابين المحدثين في تاريخ التفسير : من المستشرقين وغير المستشرقين ، هي حلقة أفريقية تونسية ، بالوقوف عليها يتضح كيف تطور فهم للتفسير مما كان عليه في عهد ابن جريج ، إلى ما أصبح عليه في تفسير الطبري ،

ويتضح لمن كان الطبرى مدينا له بذلك المنهج الأثرى النظرى الذى درج عليه فى تفسيره العظيم .

وإنما نمنى بهذا تفسيراً جليلاً من صميم آثار القرن الثانى ، وهو أقدم التفسير للوجود اليوم على الإطلاق ، ألف بالقيروان وروى فيها ، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان ، وهو الذى يعتبر مؤسس طريقة التفسير النقدي ، أو الأثرى النظرى التى صار عليها بعده ابن جرير الطبرى واشتهر بها :

ذلك هو تفسير يحيى بن سلام التميمى البصرى الأفريقى لانتوفى سنة ٢٠٠ ، وهو تفسير يقع فى ثلاثين جزءاً من التجزئة القديمة أى فى ثلاث مجلدات ضخمة ، مبنى على إيراد الأخبار مسندة ثم تعقبها بالنقد والاختيار فبعد أن يورد الأخبار المروية مفتتحاً إسنادها بقوله : « حدثنا » يأتى بحكمه الاختيارى مفتتحاً بقوله : « قال يحيى » ويحمل مبنى اختياره على للمعنى اللغوى ، والتخريج الإعرابى ويندرج من اختيار المعنى إلى اختيار القراءة التى تعانى وإياه ، مشيراً إلى اختياراته فى القراءة بما يقتضى أن له رواية أو طريقاً لا يبعد أن تكون راجعة إلى قراءة أبى عمرو بن العلاء البصرى ، لأن يحيى ابن سلام بصرى النشأة ، وإلى طريقه المختار فى القراءة يشير فى تفسيره بقوله : « والذى فى مصحفنا » .

وقد نص ابن الجزري على أن هذا الكتاب سمع من مؤلفه بإفريقية ، وشهد بأنه كتاب ليس لأحد من المتقدمين مثله وكذلك نقل عن إمام القراءات أبي عمرو الداني أنه قال : « ليس لأحد من المتقدمين مثل تفسير ابن سلام » . وذلك ينطق بسبقه إلى طريقة ، وابتكاره منها . وقد تلقى هذا التفسير عن مؤلفه فقيه أفريقي هو أبو داود المطار المتوفى سنة ٢٤٤ .

وتوجد من هذا التفسير ببلادنا التونسية نسخة عظيمة القدر موزعة الأجزاء ، فسخت منذ ألف عام تقريبا ، منها : مجلد يشتمل على سبعة أجزاء بالمكتبة المبدلية بجامع الزيتونة الأعظم ، وآخر يشتمل على عشرة أجزاء بمكتبة جامع القيروان ، ومن مجموعهما يتكون نحو الثلاثين من جملة الكتاب . ويوجد جزء آخر لم يمتنع بعض نقص النسخة هو من المقتنيات الخاصة لبعض العلماء الأفاضل .

ولعل فداذة هذه النسخة التونسية هو الذي يعتذر به للذين أهملوا شأن ابن سلام في مراحل التفسير وإن كان التعريف بها حاصلًا منذ أكثر من خمسين سنة ، في الجزء الأول من الفهرس التفصيلي للمكتبة المبدلية ، وقد أخذت عنها صور لمعهد المخطوطات العربية وكثير من دور الكتب في المشرق والمغرب .

الطبرى

إذا اعتبرنا يحيى ابن سلام مؤسس طريقة التفسير الأثرى النظرى فى القرن الثانى — وإنه كذلك — فإن محمدا ابن جرير الطبرى هو ربيب تلك الطريقة ، وثمرة ذلك الغراس .

كان التفسير عندما انتهى إلى الطبرى ، فى أوائل القرن الثالث هـ را مزبدا ، ذا ركام ورواسب ، قد انصب إلى بحر خضم عباب فامتزج بمائه وتغرب من عناصره ، وصفا إليه من زبدته وتطهر لديه من ركامه ورواسبه .

ذلك هو المثل للضروب حقا لما كان الإمام أبى جعفر محمد ابن جرير الطبرى للولود سنة ٢٢٤ وللتوفى سنة ٣١٠ من الأثر فى تطور فن التفسير فى القرن الثالث .

فلقد كان رجلا عجيبا : فى جمعه نواحي متباعدة من فنون العلم وبلوغه فيها جميعا درجة متساوية من الإمامة : فهو من الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب فى الفقه ، وهو من أئمة الحديث أهل الرواية الواضحة والضبط المتقن : روى عن المرافقين والشاميين والعصرين ، وشارك البخارى فى كثير من شيوخه وهو من رجال

التاريخ والمعرفة الواسعة المكننة بالأحداث والرجال. وقد ألف كتابه المشهور في التاريخ ويعتبر مرجع المراجع، وبه عه إمام المؤرخين غير منازع، إلى عظيم خلقه، وجميل تقواه، ومتين بيبانه، وبديع شعره، حتى قال الخطيب البغدادي في ترجمته من تاريخ بغداد: «جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره».

فكان جديرا بالتفسير حين تناوله الطبري، بتلك المشاركة الواسعة، وذلك التفنن العجيب، أن يبلغ أوجه وأن يستقر على الصورة الكاملة التي تجلت فيها منهجيته، وبرزت بها خصائصه المسيطرة على كل ما ظهر من بعده من تأليف لا تحصى في التفسير. ولقد أدرك هذه المزية، وشهد له بها، القدماء والمحدثون فصارت نسخته العربية، ونقل إلى اللغة الفارسية في القرن الرابع ثم اهتم به علماء المشرقيات اهتماما زائدا في منتصف القرن الماضي.

فعمم إعجاب الدارسين بالمنهج العلمي الذي درج عليه في تحقيق دلالات القرآن والإفصاح عن معانيه بصورة محكمة مبينة متينة الأصص واضحة للعالم بحيث يتتبع مطالعه ألفاظ القرآن: كلمة كلمة، وآية آية، فيجد من بيان الطبري ما يلقي على كل ما يمر به من ذلك أوارا تحصل له المعاني، وتبسط أمامه طرائق استفادتها وتوقفه على تفرع المسالك التي طرقها مستفيدوها من قبل وعلى ما بينها من أوجه

مناسب والتخالف ، وعلى ما يتسلط على ذلك من النقود والأحكام
 ماضية ، فكان التفسير على يده قد اصطبغ صبغة جديدة بحق ،
 لها هي التي سمحت له أن يختار ، للدلالة على صنيعه ، كلمة ما كان
 يتارها متعاطو التفسير من قبله وهي كلمة « التأويل » . فسمى
 سيره باسم « جامع البيان عن تأويل القرآن » والزم كلمة للتأويل
 ترجمة كل فصل من فصوله من المقدمات الواسعة المبسوطة إلى
 كلامه في تأويل الاستمادة ثم تأويل البسطة ، إلى فيوض بياناته على
 آيات معنونا كلا منها على طريقة ملتزمة مطردة بقوله : « القول
 تأويل قوله تعالى كذا » .

وأن الذي ينظر نظر المقارنة بين تفسير الطبري والتفاسير التي
 جاءت بعده : من ابن عطية والزمخشري إلى الفخر الرازي والبيضاوي
 إلى الذين ساروا على خطاهم ، واغترفوا من بحارهم : من ابن عرفة
 إلى أبي السمود ، أو الذين تحرروا عن أتباعهم ، متوخين الابتعاد
 في الأسلوب ، والاستقلال في الفهم من ابن تيمية وابن القيم ، إلى
 محمد عبده ورشيد رضا ، ليجد من وحدة الأساليب وتقارب
 الطرائق على مر تلك الألف سنة وزيادة بين العاصري والذين جاءوا
 من بعده ، ما لا يوجد ، في أي من الفنون ، في أوضاع القرن
 الثالث وأوضاع القرون المتعاقبة من السادس إلى الرابع عشر ، فلو

أخذنا كتابا من كتب النحو في القرن الثالث مثل كتب المبرد و ثعلب
أو من كتب الفقه في القرن الثالث ، أيضا ، مثل كتب الخصاص وابن
للواز وابن سريج ، وقارناها إلى كتاب من الكتب المتداولة في النحو
أو الفقه مما ألف في القرن السابع مثل كتب ابن مالك أو كتب
النسفي وابن الحاجب والنووي به ما ألف بعد ذلك من مثل كتب
الصبان والحصكفي والدردير ، لأن تحت تلك المقارنة : أن بين الكتاتين
القديم والحديث اختلافا في الطريقة واللغة والبيان ، يتنكر به كل
منهما لصاحبه ، وبخلاف ذلك نجد عند ما نقارن بين تفسير الطبري
وواحد من التفسيرات المتداولة التي ذكرناها تقاربا يتضح به ما بين
هذا وذاك من نسب قريب .

فإن الطبري ، عندما ينتصب للقول في تأويل الآية يسردها ثم
يقول : يعنى تعالى بذلك ويفصح ببيانه عن للمعنى المراد . معتمدا ربط
السياق والعود بمراجع الكلام إلى معاقدها الواردة في مواضع أخرى
من القرآن العظيم ، و متمسكا بما يدور عليه المعنى من دلالة المفردات
اللغوية على المعاني التي هي مستعملة فيها ، ببيان للمعنى الأصلي
المفرد ، والمعنى المنقول اليه ، مع بيان مناسبة النقل ، والاستشهاد
بالشعر العربي ، على ما يثبت استعمال اللفظ في المعنى الذي حمل
عليه ، ويكون في ذلك جازما غير متردد ، مستقلا غير مقلد ثم ينتقل

إلى دم ما ذهب إليه بما ينقل عن المتكلمين في التفسير من قبله ،
 فيمنون بقوله : ذكر من قال ذلك ، ويورد الأسانيد سلسلة من
 شيوخه : ابن المنى أو أبي كريب أو محمد بن يعقوب أو يونس بن
 عبد الأعلى أو غيرهم إلى ذوى القول في التفسير بالمأثور من الصحابة
 أو من موثقى التابعين : مثل مجاهد والحسن البصرى ، أو ممن دونهم
 مثل السدى أو وهب بن منبه ، فإذا كان المتفق عليه من بين تلك
 الأخبار شيئاً واحداً يؤيد للمعنى الذى ابتداءً بتقريره ، اكتفى بذلك ،
 وربما جعل ابتداءً حوق الأسانيد قوله : وبمثل الذى قلنا من ذلك
 قال أهل التأويل ، وإذا كان المعنى غير متفق عليه يقول : وبما قلنا
 فى ذلك قال جماعة من أهل التأويل ، فأورد الأسانيد عنهم ، وإذا
 كان الأمر راجعاً إلى اختلاف فى تعيين فهم لا يتوقف على تعيينه للمعنى
 أشار إلى الخلاف فى ذلك بعد تقرير للمعنى الذى لا يختلف باختلاف
 تقدير المفسرين ، ففصل الأقوال وأورد على كل قول منها ما يثبت عزوه
 من الأسانيد ، ثم يعقب ذلك كله ببيان أن ليس له غناء فى فهم معنى
 الكلام ، ولا تأثير فى اختلاف تقديره .

ففى قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تضلوهن »
 الآية ابتداءً بتصوير الحكم الذى نزلت به الآية ، ثم قال : اختلف أهل
 التأويل فى الرجل الذى كان فعل ذلك فنزلت فيه الآية فقال بعضهم :

كان ذلك الرجل معقل بن يسار المزني . ثم قال : « ذكر من قال ذلك ، وأورد على التابع أحد عشر حديثاً ، ثم قال : « وقال آخرون كان ذلك الرجل جابر بن عبد الله الأنصاري ذكر من قال ذلك » وأورد حديثاً واحداً ثم قال : « وقال آخرون زلت دلالة على نهى الرجل عن مضارة وليته . ذكر من قال ذلك » ، وأورد ستة أحاديث ، ثم عقب جميع ذلك بقوله : « قال أبو جعفر والصواب من القول في هذه الآية أن قال : إن الله تعالى ذكره أنزلها دلالة على تحريمه على أولياء النساء مضارة من كانوا له أولياء من النساء وقد يجوز أن تكون زلت في أمر معقل بن يسار أو في أمر جابر بن عبد الله وأي ذلك كان فالآية من ما ذكرت .

وهو في كثير من مسود انتقاده للأحاديث المسندة قوى الاعتماد على الفقه وملائمة الأمصار من الأقول ، فكثير ما يرد حديثاً في تأويل آية بأنه خلاف ما تقرر عند الفقهاء من الحكم .

كما أنه في صور أخرى قوى الاستناد إلى ما بين النحويين من كلام في تخريج التراكيب . وما تجاذبوه من نظر في تأويل شواهدا ، وكثيراً ما يجعل التخريج النحوي الراجع توجيهها للقراءة وبيان أولويتها ويستخرج من رجحان القراءة وتوجيهها اختيار المعنى أو الحكم الذي يأخذه ، تبعاً لاختيار القراءة واختيار الوجه للنحوي

الذى خرجت عليه ، فيقول : « وأولى القراءتين بالصواب في ذلك » وربما يؤكد جزمه بالاختيار فيقول : « والقراءة التي لا اختار غيرها » .

وبهذه الطريقة أصبح تفسير ابن جرير الطبري تفسيراً علمياً يغلب فيه جانب الانظار ، غلبة واضحة ، على جانب الآثار حتى أنه لو اقتصر فنه على مجرد عزو الأقوال المتخالفة لأربابها . وجرد عن طويل الأسانيد ومكررها لبقى وافياً تمام الوفاء بما يقصده من كشف عن دقائق المعاني القرآنية وما يستخرج منها من الحكم والأحكام ، على اختلاف للذاهب والآراء ، وما يتصل بها من استعمالات اللغة ومسائل العربية ، ولازداد شبيهه بالتفسير العلمية التي جاءت من بعد قوة ووضوحاً ، فلذلك يصح أن نعتبره تحولا في منهج التفسير ذا أثر بعيد ، قطع به التفسير ما كان يربطه إلى علم الحديث من تبعية ملتزمة بل إنه جعل المنصر الذي كان على الحديث يسيطر به على التفسير أقل عناصر التفسير أهمية وذلك هو عنصر تفسير المبهمات ومعرفة أسباب النزول ، وجعل المنصر الذي لا غنى للتفسير فيه عن النقل ، وهو عنصر بيان الأحكام معتمدا على فتاوى للفقهاء معتمدا بمعاقد الإجماع . وأن الذين يعتبرون تفسير الطبري تفسيراً أدرياً ، أو من صنف التفسير بالمأثور ، إنما يقتصرون على النظر إلى ظاهره بما فيه

من كثرة الحديث والإسناد ، ولا يتدبرون في طريقته وغايته التي
يصرح بها من إيراد تلك الأسانيد المصنفة المرتبة المخصصة . والعجب
كل العجب من ابن خلدون حين راجت عليه هذه الشبهة ، فمداه من
مدوني الآثار المنقولة مثل الواقدي والثعالبي ، وقد يرجع السبب
في ذلك إلى أن تفسير الطبري ، كان منذ قرون ، مفقوداً أو في حكم
المفقود ، حتى أن صاحب كشف الظنون لم يقف عليه ، إلى أن طلعت
على الناس منذ نحو من ستين سنة طبعته الأولى ، ففتح المعارف
للتفسيرية كنز نفيس ، من التراث التالذ ، ثم علا قدره ، وغلت
قيمته ، بالإبراز العلمي المنقن الذي طالع به حديثنا من بيت العلم
والفضل إذ تعاوَز على إخراجِه العالمان الجليلان الأخوان السكرتاريان ابنا
الشيخ محمد شاكر وهما الأديب الضليع والعالم الورع الشيخ محمود
بارك الله فيه والفقير القاضى المحدث الثبت الشيخ أحمد رحمه الله
فجاء في حسن عرضه ، ودقة ضبطه ، وترتيب مفاصله ، وتحقيق
معانيه ، وتخراج أحاديثه ، واستيعاب فهارسه آية للسائلين .

من البخارى إلى المعتزلة

لئن كان الطبرى قد نزع علم التفسير نزما . خرج به من دائرة علم الحديث ، فإن معاصرى الطبرى من المحدثين لم يهزمهم عنف ذلك الانزاع ولا اقتنعوا بما أثبت المنهج التفسيرى الجديد من اختلاف بين طريقتهم وطريقة المفسرين : أهل الدراية والمنهج العلمى فتمسك أولئك المحدثون بطريقتهم النقيصة البحتة ، وازوروا^(١) ازورارا تاما عن طريقة البحث والتأويل ، ولم يأل الآثار الراجعة إلى التفسير رواية وضبطا وتقييدا ، يجرونها بحرى الآثار السفية فى النقد والتحجيص . وكون بعد المفسرين بمنهجهم العلمى عن الطريقة الأثرية حركة رد فعل هائل فى وسط رجال الحديث وأهل الأثر ، حصل منها تدافع بين الطائفتين مثل أو قريبا من القى حدث فى ميدان أصول الدين ، أو القى حدث فى ميدان الفقه ، فأصبح أهل الأثر يعرضون بأهل التأويل أو أهل التفسير بالرأى ، كما يعرض أهل السنة السلفيون بالمتكلمين ، أو يعرض الفقهاء أمحباب الحديث بأهل القياس ، ويسمونهم أهل الرأى أيضا .

وفى ذلك التدافع الشريف العنيف بين الطائفتين ظهر بين أهل الأثر من أراد أن يقوى حصون التفسير بالمأثور ، ويمتن أسسه

ويدفع عنه عوامل التدهامى والوهن ، حتى يتمكن من الثبات
 في وجه الهجمة الهائلة ، ويستقر على الرجة العنيفة ، فرأوا أنه
 لا يكون تمتين أسس التفسير بالمأثور وتقوية حصونه إلا بالسمو به
 عن مجارى الحديث الجزاف ، وصونه من مداخل المزاعم الواهية .

فقد كثرت وكثرت أسباب الاتحال والوضع في التفسير ، وشاع التساهل
 فيه أى شيوع ، فاعتبر كل مذكور مأثورا حتى أصبحوا يستخفون
 من أثمار القصاصين ، وأخبار اليهود والنصارى ، وتواريخ المعجم ،
 ما يحددون به على أنه تفسير للقرآن بالأثر ، فاستخف الناس
 بتلك الأخبار وزيفوها ، واستخفوا تبعاً لذلك بهذا المنهج
 من التفسير وأعرضوا عنه ، وعند ذلك تحرك أهل الفيرة على
 الرواية لتطهير تفسيرهم من تلك الأوضار ، وابتدأوا برده إلى علم
 الحديث وربطه به ربطاً محكما خضع به إلى كل ما سلط على علم
 الحديث . من مقياس للنقد . وقاعدة للتمحيص ليروا بذلك أنه إذا
 كان التفسير بالأثر تعرض إلى استخفاف وازدراء ، فليس الذنب
 في ذلك إلا ذنب الذين تعاطوه من غير بينة وتلقوا رأيهم بدون
 استعداد لتمييز صحيحه من سقيم .

وإن اتقانا صناعة الحديث والتبرز في اسنادها ما الكفيلان
 بإيقاف المتلقين للتفسير على ما هو صحيح منه ، وليس في وسع

المفسر أن يردده ، ولا أن يعدل عنه ، وما هو سقيم ما كان ينبغي اعتباره ولا الالتفات إليه ، فضلا عن التقيد به والبناء عليه والتزامه .

وليرجع هؤلاء المحدثون إلى التفسير بالمأثور حرمة وليتوجهوا ، إلى الطريقة العلمية الجديدة التي انصرف الناس إليها عن التفسير بالمأثور ، يكشفون ما اشتملت عليه من عيب ، ويشهرون بما انطوت عليه من نقص واختلاف ، فعمدوا إلى الأخبار الصحيحة التي لا خدش في أسانيدھا ، وتنبهوا بها مواقع التفسير العلمي ، أو التفسير بالرأى ، حينما وجدوا اختلافا عن تلك الأحاديث ، أو نبوة أحصوها وأذاعوها وعيروا أهلها بمصادفة صحيح الآثار ، واستعمال الرأى في ما لا مجال له فيه من قواطع الدين كما فعل أهل الأثر من الفقهاء بمقالات أهل الرأى منهم ، لما خالفت الثابت المروى ، فعل الإمام محمد بن إدريس الشافعي بأهل العراق وأهل الحجاز في كتابه الذي سماه « اختلاف الحديث » .

كذلك انشق التفسير على نفسه ، وأصبح أهله شعبتين : تتمسك إحداها بالتفسير بالمأثور وتتحرر الأخرى من التزامه ، حتى تتركه وتقطع فيه وكان من الضروري لجبر هذا الصدم أن يخرج من أهل الأثر من ينصف أهل النظر في ما حملوا

على التفسير بالمأثور من إفراط في الثقة بالنقله وجزاف في سوق الأحاديث ، فقيض الله لهذا العمل إمام أهل الحديث وأميرهم : الإمام محمد بن إسماعيل البخارى .

وقد كان البخارى ، على وجه التقريب ، معاصرا للطبرى ، ورأينا في حديثنا للماضى أنهما اشتركا في كثير من الشيوخ فجعل البخارى أساس عمله في التفسير : اللفظ بتحقيق معانى الألفاظ المحتاجة إلى بيان ، وضبط مراجع اشتقاقها ، ومواقع استعمالها ، وتحرى ما هو مأثور عن الصحابة ، أو مرفوع للنبي ﷺ : من قول في معانى الآيات بجمله معلقا على الثبوت من طرق ثبوت الحديث عنده ، بشروطه الضيقة الدقيقة في المتن والإسناد ، فإن ورد بذلك الطريق ألزمه وحدث به بأسانيد ، وإلا أبقاه على تعليقه غير مانزم الأخذ به ، كما فعل ذلك بالنسبة إلى أخبار السنة ، وإن كان عمله هذا في أخبار التفسير أوسع .

وقد ألف على هذا المنهج تأليفا مستقلا سماه (التفسير الكبير) لم يصل إلينا ، ولا إلى أهل القرون التى مرت قبلنا ، وقد ذكره صاحب كشف الظنون ، وأسند ذكره إلى صاحب البخارى الإمام محمد بن يوسف التمربرى .

ولكن الذى وصل إلينا من عمل الإمام البخارى فى التفسير : هو ما اشتمل عليه جامعه الصحيح ، فقد أورد فيه شيئا كثيرا من أخبار التفسير ، حتى كانت الأحاديث للرفوعة إلى النبى ﷺ من ذلك ، بين معلق وموصول ، أكثر من ألف حديث ، منها ما أخرجه فى كتاب خاص موقوف لذلك ، من كتب جامعه الصحيح : هو كتاب التفسير ، الذى رتبته على سور القرآن مقارنا لكل صورة مترجمة ، وهو يعادل فى مقداره عشر الجامع الصحيح ، ومنها ما تفرق بين الكتب الأخرى من كتب الأحكام وغيرها بمناسبة ما يدخل فى مواضعها من الآيات .

وقد مكن الإمام البخارى بصنيعه هذا ، قهيقتين من أهل التفسير : شيمة الآثار ، وشيمة الأنظار ، بسبب تقارب ، ومهد لهم طريق تراجع ، إذ حصر الأحاديث المعتمدة بها فى التفسير ، فعلم على ما وراءها بالطرح وعدم الاعتماد ، وزاد فأوقف على ما حصره من ذلك على ما هو صحيح الرفع فوصله ، وعلى ما هو ليس بذلك لما بقاء معلقا ، وهو الكثير الغالب من تلك الآثار ، وبذلك اتسع مجال النظر والتأويل على نسبة ما ضاق من مجال الأثر والنقل .

واقدم مكن هذا الوضع لكثير من أهل الطريقة العلمية أن يتذرعوا إلى الخط من شأن الطريقة الأثرية ، بنقد

أعلامها بأنفسهم ، لما هو شائع بين الناس من ضعف الأسانيد وصحتها .

فهذا المتكلم الشهير إبراهيم النظام يقول فيما ينقل عنه الجاحظ : « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة ، فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية هلى غير أساس وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ، وليسكن عندهم عكرمة ، والكلبى ، والسدى ، والضحاك ، ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم فى سبيل واحدة فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم » .

ولا شك فى أن للأصول التى تكون عليها المذهب الكلامى القديم مذهب للمعتزلة ، تأثيرا قويا فى دفع التفسير العلمى فى وجهته قدما يصادم به التفسير بالمأثور وينال منه .

فإن من الأصول التى قام عليها مذهب الاعتزال وفرقت بينه وبين المذهب السنى السلفى ، أصل المعتزلة فى تأويل متشابه القرآن الذى كان يمسك عن تأويله مذهب أهل السنة .

وذلك لاجرم فتح للمعتزلة مسلكا فى تقليب أوجه دلالة القرآن على ما يحتملونه له من المعانى غير مفتوح لغيرهم ممن لا يؤولون ممسكين ومفوضين .

ومن هنا جاء الارتباط الظاهر بين نشأة التفسير النظرى ، وبلوغه أشده ، وبين مذهب الاهتزال .

فما كان الموهلون فى التفسير العلمى ، من معاصرى الطبرى وأتباعه ، إلا من المعتزلة ، من أبى مسلم الأصفهاني ، وأبى على الجبائي فى القرن الرابع ، إلى الشريف المرتضى فى القرن الخامس ، ولقد أمان ما توفر لكثيرين منهم من رسوخ القدم فى علم العربية ، بكونهم بصريين ، وطول الباع فى العلوم الحكيمية بكونهم متكلمين ، على أن يبلغوا فى ما قصدوا إليه من التأويل وتخرىج أوجه المحامل مبلغا هجيبا .

ولكن نزعة من العصبية الغالبة قد أوغلت بهم فى مسالك التعسف كلما كانت المحامل الواضحة ، التى يستدعيها السياق ويقتضيها التركيب ، مخالفة لمذاهبهم الكلامية فى المعانى الاعتقادية ؛ ونزعة من الغرور الذميم أركبتهم مركب ادعاء : أن آلة التأويل وقف عليهم ، لا يحسن غيرهم أن يتعاطاها ، بما اشتهر من براعة الشريف المرتضى التى شهدت بها مجالسه المشهورة أو أماليه .

فكانت هبة السنين فى القرن الرابع حين استشعروا أن الآلات العلمية التى كان المعتزلة يختصون بها ليست وفقا عليهم ، ولا هى

كفيلة بنصرة مذهبهم نصره مطلقة كما يتوهمون ، أو يوهمون ،
 ماملا في أن يتعاطوا مناهج التأويل والبحث والنظر ، وأن يبرزوا
 معاني القرآن محملة مفصلة مثل ما أبرزها المعتزلة ، أو خيرا وأتقن
 مما أبرزوها ، بدون أن يكون ذلك مستتبعا نصره الاعتزال ،
 وتصحيح مذاهبه ، بل إن في المحامل الصحيحة والمباحث الرشيدة
 دفعا لما كانوا به يصولون .

فعلى هذه الهبة السنية أشرق فجر التفسير في مستهل القرن
 السادس خطا نورانيا رفعة عاليا في أفق الفكر الإسلامى المغمشى
 وابن عطية .

من عبد القاهر

إلى الوغشري وابن عطية

منذ بدأ أهل السنة يجاذبون الممثلة أعنة البحث والنظر ،
ويداولونهم ميادين الكلام والتأويل ، في أوائل القرن الرابع ، بدأ
سلطان الممثلة على التفسير العلمي يتضعف ، ونفوذهم على مسائل
التأويل يتقلص .

وزاد ذلك السلطان تضعفا ، وذلك النفوذ تقالفا ، بانتزاع أهل
السنة زمام فن آخر ما يتصل بتفسير القرآن ، من جهة ثانية ، اتصالا
قد يكون أوثق من اتصال علم الكلام به ، من الجهة الأولى ونفى
بهذا العلم : علم البلاغة .

فانه لم يسكد لواء النبوغ في تقرير نكت البلاغة القرآنية يعقده على
محاسن الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ حتى أنجم في أفق أهل
السنة فقي شافعي أشعري ، من عباقرة علماء العربية هو : عبد القاهر
بن عبد الرحمان الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ تهرس بكتب أبي علي
الفارسي ، وتخرج على طريقته في النحو ، فألف شرحين على كتاب
الإيضاح لأبي علي الفارسي ، وألف كتاب «العوامل المائة» في النحو

ثم التفت إلى ما وراء النحو : من أسرار العربية المتجلية في تأليف
الجل على اعتبارات خصوصية ، تتفاوت في الحسن والقبول بحسب
ما يزيد أو تنقص من الوفاء بمتطلبات المعاني ، بعد اشتراكها في الوفاء
بأسولها . وذلك ما كان الأدباء مستغرقين في التنويه به واستقصاء
مثله من لدن عبد الله بن المقفع إلى بشر بن المعتمر إلى سهل بن محمد
للحجستاني ، ثم إلى الجاحظ وابن المعتز ، فكانوا غير مستقرين على
تمييز هذا الفن باسم فار مصطلح عليه يعنون على ماهيته بدقة ،
فربما سماه بعضهم « البيان » وسماه آخرون « البديع »
وسمته طائفة ثالثة « صناعة الشعر » و « صناعة الكتابة » وكثيرا
ما تواردوا ، قصدا أو عرضا على تسميته « بلاغة » .

وانصلت بهذا الفن ، على ما هو عليه من نقص في وضوح
الجوهر ، نظرية إعجاز القرآن ، فقد استقرت عند المعنزة من
القرن الثالث على أنها أمر إيجابي يرجع إلى فاحية من رقعة فن
التعبير فيه ، لجعلها الجاحظ في الأبحار ، وجعلها الواصلي في النظم
وجعلها الرماني في البديع ، وأصبحت بذلك مسائل البلاغة
من آلات الكشف عن نظرية إعجاز القرآن ، فافتتن
في استعمالها للتكلمون الأولون : وهم المعنزة ، حتى إذا استقر

الكلام السنى على قواعد المقيدة الأشعرية فى النصف الثانى من القرن الرابع ، عدل سريعاً إلى تقرير نظرية الإعجاز على نحو ما كان يقررها عليه المعزلة ، مستعملاً الآلات التى سبق أن استعملها المعزلة فى ذلك ، فكان الذى ربط بين فن البلاغة وبين نظرية الإعجاز . « إعجاز القرآن » ولكنه لم يتمكن من ضبط جوهر البلاغة ضبطاً يخرجها عن المجال النقدى الذوقى ، إلى المجال العلمى المنهجى وإن أشاد بما بين البلاغة على ما يدركه للناس من معناها ، وبين إعجاز القرآن من ارتباط محكم يجعل البلاغة مرجع الوجه الثالث من أوجه الإعجاز عنده وهو أهمها .

وتلك الثلاثة هى . الإعجاز الغيبى ، والإعجاز العلمى والإعجاز البلاغى ، وقد حاول القاضى أبو بكر الباقلانى ، على ذلك ، أن يفصل ما أجمله العلماء فى إعجاز القرآن ببلاغته ، فحدد الأقسام ، ووسع دائرة النظر ، ودار ولف بين فنون الكلام وأساليبه ، وقارن الآيات بالفقر والأبيات ، ولكنه لم يستطع أن يفصح عن معنى البلاغة وحقائق أبوابها ، بما يوضح المنهج لإهراءك إعجاز القرآن من جهتها .

فجاء عبد القاهر الجرجانى يتم ما وقف عنده أبو بكر الباقلانى وأخرج عبد القاهر لذلك كتابه المعجيب .

دلائل الإعجاز :

يقف فيه جهات الحسن البلاغى وعمله ، ويضبطها في قوالب محكمة من التعبير ، فجاء عمله عملاً أساسياً منهجياً ، كشف به عن معنى الإعجاز البلاغى بصورة مبدئية نظرية تسمح على تتبع الجزئيات ، وتوريد للقارئات وللوزانات .

وقد أفصح عن مزية عمله هذا أى إفصاح حين قال في الفصل الأول من كتابه : « لم أزل منذ خدمت العلم أنظر في ما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة ، والبيان والبراعة ، وفي بيان المغزى من هذه المبارات وتفسير للراء بها ، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيحاء ، والإشارة في خفاء ، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب ، وموضوع الدفين ليعتد عنه فيخرج » ثم قال :

« وجه ما أردت أن أبينه لك أنه لا بد لكل كلام تستحسنه ، ولفظ تستجيده ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة ، وعلة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل ، وعلى صحة ما ادعينا من ذلك دلائل » .

وقد أتى في كتابه عملاً من بيان للمعاني وضبط مراجع اختلاف طرق التعبير عنها وبيان الصورة البلاغية في إفادة للمعنى بالتركيب ما قوم به هيكل فن للمعاني ، وجعل كتابه كما أراده

من اسمه «دلائل» على أوجه الإعجاز، يهتدى بها الناظر، لاستقصاء، لما لا يمكن استقصاؤه من أوجه الإعجاز بالتفصيل .

فانفتح بهذا الوضع الجليل باب كان مغلوقاً في أوجه متعاطي التفسير ، وهو بيان الوجه البلاغي المعجز من كل تركيب قرآني ، وجعل ذلك الوجه ملاك المعنى المستفاد من التركيب ، بحيث إن احتمالات المعاني تتفاوت قوة وضعفاً على نسبة ما تتلاقى مع السر البلاغي المتمثل في التركيب ، أو تتجافى عنه ، وذلك ما نادى به الشيخ عبد القاهر بن نفسه حيث قال : « وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة ، ومعان شريفة ، ورأيت له أثراً في الدين مطبوعاً ، وفائدة جسيمة ووجدته صيباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التزويل ، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل . . . ويربأ بك عن أن تكون عالماً في ظاهر مقلد ، ومستبيناً في صورة شك » .

تزامم على ولوج هذا الباب الذي فتح في النصف الثاني من القرن الخامس جوادان سابقان من جباد حلبة التفسير العلمي : أحدهما من شرقي آسيا ، والآخر من غربي أوروبا ، تعاصرا وسارا في ذلك الطريق فرسي رهان ، هما : العلامة أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، والإمام والقاضي أبو محمد عبد الحق ابن عطية الغرناطي الأندلسي .

ولد الزمخشري سنة ١٤٦٧ هـ فى حياة الشيخ عبد القاهر وعلى مقربة من وطنه وتوفى سنة ٥٢٨ هـ .

وولد عبد الحق بن عطية سنة ٤٨١ هـ وتوفى سنة ٥٤٢ هـ على ما حققه ابن بشكوال .

فكانا متعاصرين ، يفرق بينهما فى الولادة أربعة عشر عاما يكبر بها الزمخشري ابن عطية ، ويفرق بينهما فى الوفاة أربع سنين فقط ، سبق بها الزمخشري أيضا ، وكان أطول عمرا من صاحبه .

وقد ثبت ضبط التاريخ الذى ألف فيه الزمخشري تفسيره وهو سنة ٥٢٨ هـ كما نص على ذلك هو نفسه فى نهاية الكتاب ، ولم يثبت نص على تاريخ تأليف ابن عطية تفسيره ، ولكن الذى يستفاد من مقارنة العبرين أن تفسير الزمخشري ألف وسن ابن عطية سنة وأربعمئة عاما ، وهو مكتمل الأشد ، تام التكون العلمى ، شهير المنزلة ، فلا يمكن أن يفرض أنه تخرج بالزمخشري ، أو بنى على تفسيره ، لاصحيا إذا لاحظنا ما أثبتته ابن الأبار فى ترجمة ابن عطية : أنه كان ، فى آخر دولة المرابطين ، كثير الخروج لغزو فى جيوشهم وذلك يرجح أن يكون تأليف تفسيره قبل هذا الدور الأخير من دولة المرابطين ، الذى هو الدور الأخير من حياة ابن عطية ، إذ كان تاريخ

وفاته سنة ٥٤٢ عين تاريخ انتهاء دولة المرابطين بالأندلس ، وقد
أفاد ابن الأبار أيضا بشأن تفسير ابن عطية : أن الناس كتبوه
كثيرا ، وسموه منه ، وأخذوه عنه ، وذلك يقتضى مدة طويلة
من حياته مضت بعد تأليف التفسير حصلت فيها كثرة الرواة بتتابع
الطبقات ، فلذلك لا نفرض أن أحد هذين المفسرين اعتمد على
الآخر واغترف منه بل نجزم بأنهما اعتمدا على أصول مشتركة
واغترفوا من منابع متحدة ، وذلك ما يسمح لنا بأن نضم أحد
التفسيرين إلى الآخر على معنى المقارنة والموازنة بين أثرين مستقلين
متحدين فى اللوضوع والمنهج والمصدر .

الكشاف

لعل ذلك المثل السائر الذي فاضت به الحكمة الفطرية
(رب أخ لك لم تلده أمك) لم ينطبق يوما على متآخيين متناصرين، على
بعد الأواصر، وتباين العناصر، كما انطبق على ما بين اللغة العربية ذاتها،
وبين حبييها وربيبها: نحر «خوارزم» جار الله أبي القاسم محمود
ابن عمر الزمخشري، فلقد نشأ متيا بالعربية، متفانيا فيها، منقطعا
لروايتها وتحقيقها وخدمة علومها، مفضلا لها مناصرا لخصائصها
ومعارفها، ومحاربا للمستنقصين قدرها من الشعوبيين، معتزلا بما
نال من المعرفة فيها، وشرف به من الانتماء إليها.

ولقد اثنى في تأليفه العجيبة بالتنويه بالعربية وفضائها، وعجيب
ثمرها وبارع محلها، وأتى من ذلك من خطبة كتابه العظيم
في النحو - كتاب المفصل - بلهجة قاصفة على الصادقين^(١) عن العربية،
للتعلمين إلى تفضيل غيرها عليها، والزهو عن علومها، المحاولين
اتخاذ لغة غيرها أداة لأدابهم ومعارفهم وأفكارهم، ولقد أبدع
الزمخشري في العربية: علما وذوقا، ورواية، وإنشاء، خلف
ثروة عظيمة في الأوضاع اللغوية، مثل (أساس البلاغة) الذي

وضعه معجما على قاعدة التفريق في كل مادة بين استعمالاتها في المعاني الحقيقية الأصلية واستعمالاتها في المعاني المجازية وهي غاية لم تصمد إليها همة غيره من قبله ولا من بعده .

وكتاب (الفائق) في تفسير غريب الحديث ، وهو معجم للاستعمالات اللفظية العربية الواردة في الأحاديث النبوية فتح به بابا واسعا في لغة الحديث .

وكتاب (المستقصى) في الأمثال .

ومن الأوضاع النحوية مثل كتاب (للفصل) الفهيم الالكر الطائر الصيت ، الذي عكف الناس على شرحه ودراسته أكثر من ثمانية قرون ، فلم يجدوا به بديلا ، وكتاب (الأنموذج) وكتاب (المفرد والمؤلف) وشرح شواهد كتاب سيبويه .

والآثار الأدبية البارعة من عيون السجع ، وفصوص الحسم مثل (اللقائات) و (ربيع الأبرار) و (الكلام النوابع) إلى شعره الكثير البديع الذي جمعه في ديوان ، فهذا للتكون الأدبي الراسخ ، والمعرفة العربية الواسعة ، مع مقامه في العلوم الإسلامية ، إذ كان إماما من أئمة المتكلمين على الطريقة الاعتزالية ، وفتيها من كبار الفقهاء على المذهب الحنفي ، وعلى ما سار من ذكره ، واشتهر من أمره ، بعد أن شاعت كتبه وقدرها للعارفون حق قدرها ، أقبل أبو القاسم الرغشمري

على تفسير القرآن في أواخر سنة ٥٢٥ هـ وقد عرف الناس مقامه
فلقبوه (بالعلامة) ، وكان قد سافر من بلاده «خوارزم» ، في شرق
آسيا الوسطى فاستقر بمكة المكرمة بعد أن أقام بها أولاً
ثم فارقها إلى خوارزم ، ولذلك لقب (جارا لله) فأقام هناك
بمكة في هودته بمدرسة اختص بها واشتهرت به كائنة تجاه
الكعبة المشرفة ، عند باب «أجياد» ، من أبواب المسجد الحرام ،
وهناك انقطع لتفسير القرآن تفسيراً على الطريقة العلمية : مبناه
تحليل التركيب ، وبيان خصائصه ، واعتبار إعجازه على المنهج الذي
مهده الشيخ عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) وأسلفنا الكلام
عليه في الحديث الماضي .

وكان مقام الزخشري من أهل طائفته الممتزة ، مع ما هو معروف
به من شدة التعصب ، يجعل مرجعهم إليه في تفسير ما يصدق فهم
معناه من القرآن العظيم ، مدفوعاً بما يمتاز به ذلك العصر بالنسبة
إلى الممتزة من اعتزاز موروث : بأنهم أهل البلاغة ورجال التأويل .
يشوبه إشفاق عظيم من الشعور ، فإن هذا الاختصاص قد نوزعوا فيه ،
أو أنه افتك من أيديهم ، فكانوا يرجعون إلى الزخشري معترين به
منتهين إليه فيبرز لهم ، كما قال وصدق في ذلك ، (الحقائق من
الحجب) فيزيدهم ذلك اعتزازاً وإكباراً ويفيضون في الثناء عليه .

والإلحاح في وضعه تفسيراً للقرآن جامعاً يعتمدون عليه في نصرة عقيدتهم بتخريج الآيات على مقتضى الطريقة البلاغية التي كانت أزمته بأيديهم ، فكم أُلح إخوانه عليه في وضع تفسير شامل ، وكم تشفعوا إليه بمظاهرفرقتة ، وعلماء أهل نحلته ، وكان ذلك ، كما يعرف من تاريخ أوائل القرن السادس ، عند ابتداء تراجع أمر المعتزلة ، وسلوك فرقهم سبيل الانقراض ، وإلى هذا يشير الزنجشري نفسه عندما يذكر في تفسيره : أن الإلحاح كثر عليه وهو بخوارزم ، ولما توجه تلقاء مكة المكرمة واجتاز بلاد الشرق المعجمي والشرق العربي لم يزل ياتي في كل بلد « من فيه مسكة من أهلها ، وقليل ما هم » متعطين إلى إنجاز ذلك التفسير ، ونزل بمسكة في مقام إكرام واحترام من أميرها الشريف علي بن حمزة بن وهاس فزاد إلحاحاً عليه ، ودفعاً به إلى إنجاز ما تعطش أصحابه إلى إنجاز ، فألف لهم تفسيره الذي سماه .

«الكشاف على حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» .

واعتمد في تصنيفه على ما يشربه مكتملاً في نفسه من المعارف والمسلكات ، المعتمدة على التكوين الأدبي اللغوي الصحيح . وأن المطالع لما تضمن إشارته إلى ذلك من كلامه في خطبة الكشاف ليكاد يهز كلامه من عطفه حتى يتمايل لتمايله معجبا كما قال أبو الطيب .

إن أكن ممجبا بمجب عجب

لم يجبد فوق نفسه من مزبد

فهو يقول بعد التنويه بدقائق العلوم وعواليها : « ثم أن املا
العلوم بما يغمر القرائح ، وأنفضها بما يهر الألباب القوارح ، من
غرائب نكت باطف مسلكها ، ومستودعات أسرار يدق مسلكها
علم التقسيم الذي لا يتم لتعاطيه ، وإجالة النظر فيه ، كل ذي علم
كما ذكر الجاحظ في كتاب : نظم القرآن ، لا يتصدى أحد لسلوك تلك
الطرائف ، ولا يغوص على شيء من تلك الحفائف ، إلا رجل قد برع
في علمين مختصين بالقرآن ، وهما : علم المعاني وعلم البيان ، وتمهل
في ارتيادها آونة ، وتعب في التنقيب عنهما أزمنة ، وبعمته على تتبع
مظاهرها همة في معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح
حجة رسول الله ﷺ ، بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ جامعها
بين أصرين : تحقيق وحفظ ، كثير المطالعات ، طويل المراجعات ،
قد رجع زمانا ورجع إليه ، ورد ، ورد عليه ، فارسا في علم الإعراب
مقدما في حلة الكتاب ، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها ،
مشتمل القريحة وقادها ، يقظان النفس ، دراكا للمنحة ، وإن خفي
شأنها ، متصرفا ، ذا دربة بأساليب النظم والنثر ، مرتاضا ،

غير ربض بتلقيح نبات الفكر، قد عرف كيف يرب الكلام ويؤلف وكيف ينظم ويرصف، طالما دفع إلى مضايقة، ووقع في ملاحظته ومزالقه، وقد أتى في تفسيره حقا — من مظاهر البراهة، وآيات العلم الواسع، والقوى الراسخ، والقلم المتمرس، ما زاده إعجابا به بعد انتهائه إذ قال في وصفه بيتيه البديعين:

إن التقاسير في الدنيا بلا عدد

وليس فيها لعمري مثل كشاف

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته

فالجهد كالداء والكشاف كالشفاء

فأصبح كتابه صمد الناس على اختلافهم : بين مشايخ له، ومخالف، وعلى وفرة مخالفيه، وانقطاع مشايخه، يرجعون إليه على أنه نصيح وحده في طريقته البلاغية الإعجازية، وفي غوصه على دقائق المعاني وحسن إبرازها على طريقة علمية صائغة بتحليل التركيب وإبراز خصائصه واعتباراته .

على ما يكثر صاحب الكشاف من عنف على مخالفيه وما يتناوله به خصوصا أهل السنة والجماعة . من قدح، وشم، وحسب، ونجهيل، فإن ما جبل عليه أهل السنة، وقامت عليه طريقتهم العلمية : من الإنصاف، قد حملهم على الإغضاء على تلك الهفوات

المخجلة ، والعورات الفاضحة ، فإنهم أقبلوا على دراسته وشرحه ،
وبنوا عليه عامة بحوثهم في القرآن ، لا يخلو تفسير أو تأليف
في موضوع قرآني من رجوع إليه ، واعتماد عليه . فابتدأوا أولاً
بإهمال معيار الإنصاف ، حيث كتب العلامة المعري : فاصر الدين
ابن المنير المالكي الإسكندري كتابه : « الاتصاف » فبين
ما في الكشف من دعاوى اعتقادية ، وما سلك في سبيلها من تخرج
الكلام تمسفاً أو التزاماً لما لا يلزم .

ودخل تفسير الكشف مباشرة في صميم أصول الثقافة الإسلامية
الأشعرية ، وعلاجه في القرن الثامن ، بإقبال أعلام من للدراسة
الأعجمية الأشعرية : مثل شرف الدين الطيبي ، والقطب الشيرازي ،
وسعد الدين النفطازي ، فأصبح من يومئذ ركناً ركيناً في هيكل
التخرج الإسلامي .

وهكذا انقرض المذهب الاعتزالي ، واندرج الزغفرى وأهل
فرقة في البائدين ، واحتل الكتاب مكانه الذي هو أهل له مشاطين
أهل القرآن ، فكان ، في خلود جوهره وزوال عوارضه كما قال الله تعالى :
« فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث
في الأرض » (١) .

بين الزمخشري وابن عطية

لقد سما تفسير ابن عطية إلى مساواة تفسير الزمخشري مصافاً ومكاتفاً، فإنهما زيادة على اتفاقهما في المعاصرة قد اتفقا في النهج العلمي الأدبي، وتشابهاً بتشابه صاحبيهما في تأسيس ثقافتهما العامة على أساس الأدب واللغة.

ولكنهما وراء هذا الاتفاق يختلفان من أوجه عدة ينبغي الالتفات إليها لأحكام المقارنة بين التفسيرين العظيمين، فكما اختلفا في أن تفسير ابن عطية من آثار الشباب وتفسير الزمخشري من آثار الشيخوخة، فإنهما اختلفا اختلافاً واضحاً هو أقوى أثراً في العمل العلمي وهو اختلاف يرجع إلى ثلاث جهات: أولاً أن ابن عطية مغربي والزمخشري مشرقى، وثانيهما من حيث أن ابن عطية سني والزمخشري معتزلي، وثالثهما من حيث أن ابن عطية مالكي والزمخشري حنفي، ولكل من هذه الجهات أثرها في ميزة من الميزات، التي اختلف بها كل من التفسيرين عن الآخر بالإضافة إلى فارق السن، وإلى فارق العربية والمعجمة.

فن حيث أن ابن عطية مغربي . تمكن من الرجوع إلى مصادر
ماكانت في متناول صاحب الكشف ، أهمها تفسير مغربي أفريقي
جعل ابن عطية مبنى تفسيره ، وأكثر دوران ذكره في أثناء كلامه ،
ولم يرد في كلام الزخشرى أى تعريج عليه ، وذلك هو تفسير
المهدوى المسمى « التفصيل الجامع لعلوم التنزيل » فقد ذكره
ابن عطية في خطبة تفسيره ووصفه بأنه متقن التأليف ، أشار
إلى الانتقاد على أسلوبه في عدم تتبع الألفاظ ، وأن أسلوبه مفرق
لنظر مشعب للفكر .

وذلك يتبين مما ذكره صاحب كشف الظنون عن تفسير المهدوى :
أنه فسر الآيات ثم ذكر القراءات ثم الإعراب . والمهدوى هذا
من رجال القرنين الرابع والخامس ، أصله تونسي من المهدبة ، تخرج
بالقبروان على أبى الحسن القابسي ، ثم رحل إلى الأندلس وتوفي
بدانية يوجد من تفسيره الآن جزآن بالمكتبة الظاهرية بدمشق ،
ويوجد جزء بمخزاة جامع الزيتونة الأعظم يقدر أنه منه ، ولكنه
لما تقع مقابلاته مع جزئى الظاهرية . فهذا مثال ظاهر ، لما اختلف
بين ابن عطية والزخشرى من المصادر .

وما سوى ذلك فمصادر مشتركة من تفاسير مشرقية وصلت
إلى المغرب مثل تفسير الزجاج ، وتفسير أبى جعفر النحاس ، وتفسير

مغربية وصلت إلى المشرق مثل تفسير مكى بن أبى طالب . ومن
الجهة الثانية ، وهى اختلاف ابن عطية بكونه مالكيا عن كون
الزمخشري حنفيا . فإن ذلك أظهر بين التفسيرين فى استنباط الأحكام
والاستدلال لها ما بين المذهبين المدنى والمراقى من اختلاف
فى الفقه وفى مداركه ، وبين الطائفة الناشئة على ذلك من اختلاف
فى المادة الفقهية ، واختلاف فى المنهج الاجتهادى ، على ما يتبع
ذلك من اختلاف المصادر والمراجع عند كل من الطائفتين هنا
عند الأخرى .

وأما الجهة الثالثة : وهى أهم الجهات كلها . أعنى جهة الاختلاف
بالسنية والاعتزال ، فإنها ترتبط بما كنا مهدناه من أن اختلاف
ما بين السنيين السلفيين ، والمعتزلة المتكلمين ، فى القرنين الثانى
والثالث ، فى تأويل متشابه القرآن ، قد جعل من الطريقة العلمية
الأدبية فى التفسير عونا للمعتزلة على الفوز بالنصر فى تلك المجادلات
الكلامية ، فلما نشأت الطريقة السنية الكلامية وهى طريقة
الأشعرى نازع السنيون للمعتزلة ما كانوا مختصين به من التفسير
البلاغى حتى انتزعوا من أيديهم قهرا الشيخ عبد القاهر الجرجانى ،
فأصبحت للأشاعرة طريقة تهم التفسيرية البلاغية المتوجهة إلى مناقضة
ما كان تاه فيه من المسالك مفسرو المعتزلة وتمحيص تخاريجهم ،

ومناقشة أساليبهم ، فأصبحت تفاسيرهم مجوثة تقويمية نقدية ،
تمكنوا بها من جولة ظاهرة استكان لها المعتزلة في القرن
الخامس ، فتطاول الأشاعرة بانتصار علومهم ، واستكانة خصومهم .

فلذلك كان تفسير الزمخشري في المواطن الكثيرة التي يختلف
فيها وجه تخريج الآية عند المعتزلة عنه عند السنين التزاما دواعيا ،
وكان تفسير ابن عطية في تلك المواطن نقديا هجوميا ، فكان يمثل
صولة الغالب المتيد على المنهزم المتراجع ، ولقد قوى هذا في تفسير
ابن عطية بما أضيف إليه من طاملي قوة بيانية يرجعان إلى شبابه
وعرويته . فإن الشباب أفاده قريحة متقدمة ونظرة حادة يتناول بهما
موضوعه في قوة وسرعة ومثانة إلام فيأتي بيانه محبوكا منسجما .
والعروبة أفادته طبعاً أصيلاً ، وسليقة صافية ففاض بيانه قويا هتافا
سائفا سلماً . ولما اختلف عنه الزمخشري بالشيخوخة والعجمة
فإن أسلوبه البياني قد جاء متشاقلاً مفككاً ، ومواضع متفاوتة ،
وتعبيره ثقيلًا كزاً ، ترهقه كلفة الصناعة ، مع نبوة الطبع .

ولذلك فلا بدع أن يوصف تفسير ابن عطية بأنه « محرر » لا سيما
وقد دفع الشبه ، وخلص الحقائق ، وحرر ما هو محتاج إلى التحرير .
وقد نوه بذلك في مقدمته ، وشاعت عند الناس تسميته « المحرر
الوجيز » وعلى ذلك بنى صاحب كشف الظنون تعريفيه به ،

وإن كان مؤلفه لم يشر إلى تسميته . وهو « وجيز » وبالنسبة إلى التفسير التي سبقته . أما بالنسبة إلى تفسير الزمخشري ، فإن عطية اطرد نفسا ، وأكثر جمعا وتفننا ، فهو وجيز باعتبار طريقة مرضه المباحث ، لا باعتبار مقدار جملة فالزمخشري أقل جمعا ، وإن كان أعمق غوصا في تحليل الكلام ، ومن هنا نشأ ذلك الحكم المشهور ، المبني على دقيق المقارنة بين التفسيرين : وهو ما شاع عند العلماء ، منذ قرون ، وأورده صاحب كشف الظنون مورد القول المأثور ، والأمر المشهور ، من أن « ابن عطية أجمع وأخلص ، والزمخشري أخلص وأغوص » .

الامام الازى

إن الغلو الذى تورط فيه المعتزلة ، حين أفرطوا فى اعتماد الحكمة اليونانية والاعتداد بها ، فماملوها معاملة المعارف اليقينية ، وأخذوها أخذ الحقائق القارة ، مع أنها ليست إلا نظريات افراضية ، وأحكاما متغيرة ، ومذاهب متباينة متناقضة ، قد كان غلوا له أثر مسمى فى حياة الثقافة الإسلامية فى القرنين الثانى والثالث . فقد كان غلو المعتزلة فى الاعتداد بحكمة القدماء ، حاملا لجملة السنة ، وفقهاء الشريعة على أن يزوروا عن تلك الحكمة وعن أهلها . وأن يجنبوا القرآن والدين ، ما استطاعوا ، المساس بها وبهم ، فأنحاز الدين جانبا ، وأنحازت الحكمة جانبا آخر .

وتقابلت العصبية بالمصيبة . وثبت الدين مكانه والحكمة مكانها فلم يكن ذلك ساعدا لعلوم الحكمة بأن تتطور وتتقدم ، ولا للمعارف الدينية بأن تتفتق وتتوسع .

وعظم عند كل فريق من أهل المعارف الدينية حرصه على صيانة أمانته ، وإشفاقه عليها ، فابتعد حتى عن الأقربين إليه من أهل المعارف الدينية الأخرى ، فكان ذلك الانقسام الفكرى الهائل الذى

ساد القرن الثانى والقرن الثالث : ففصل الفقهاء عن المحدثين ، بل فصل من الفقهاء أهل الأثر عن أهل النظر ، وفصل الفقهاء والمحدثين مما عن الصوفية ، حتى أصبح اتصال الحكمة بالدين فى مجال علم الكلام منظورا إليه عند الفقهاء والمحدثين والصوفية نظرم إلى المهجمة الغازية للدين ، والوثبة العادية عليه .

ولما كان سبق المعتزلة إلى تعاطى التفسير على الطريقة البلاغية الإعجازية ، قد صبغ ، إلى حد ما ، منهج التفسير العلمى بصبغة الاهتزال ، وأقام الفارق بين التفسير العلمى والتفسير الأثرى .

فإن انكسار حدة المعتزلة فى القرن الرابع ، بظهور الإمام الأشعرى ، وتضعف حكمتهم المختلطة بانتصار الحكمة الصافية الناصحة للمحضة ، التى أقام الأشعرى قواعدا ، وظهر التفاسير العلمية على ذلك المنهج السنى ، كل ذلك قد هدأ من روع الفكر الإسلامى ، وألف قلوب النافرين من أهل الفقه والحديث والتصوف قبلأظنهم بحسن بالحكمة وأهلها .

وبدأت روح الخوف والإشفاق تضعف فيهم ، واطمأن أهل كل فن إلى ما بين يدى أهل الفن الآخر من خبرة فتجاوزت المعلوم تمازجا عضويا .

وأصبح كل منها عنصرا مقوما لوحدة ذلك الكيف الفكري،
الجديد باجتماع خصائصه الروحية والعقلية والمادية ، أعنى الثقافة
الإسلامية .

فبرز في القرن الرابع والقرن الخامس ، علماء جمعوا بين الفقه
والكلام ، من المالكية والشافعية ، مثل القاضى أبى بكر
الباقلانى وإمام الحرمين والإمام المازرى وحجة الإسلام الغزالى .
وتأثر الفقه من ذلك إلى مدى بعيد جدا ، بالأوضاع الكلامية .
وبرزت أصول الفقه على صورتها البادية فى كتاب « التقريب
والإرشاد » للباقلانى وكتاب « البرهان » لإمام الحرمين فكانت
نقطة الاتصال بين التعاليم الشرعية وللباحث الحكيمية .

وامتاز القرن الخامس بتلاقى الطرفين المتباعدين : وهما الحديث
والكلام ، إذ ظهر فى القرن الخامس محدثون متكلمون منهم أعلام
ازدان بهم المغرب العربى : مثل الإمام المازرى والقاضى أبى بكر
ابن العربى والقاضى عياض .

فلم ينبسج فجر القرن السادس إلا والثقافة الإسلامية هيكل
واضح للعالم راسخ القواعد ، تراس فيه المعارف الحكيمية
وللمعارف الدينية ، وتعد فيه الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها ، كما هو
مذهب الأشعرى ، لا على أنها مسيطرة عليها كما كان مذهب

المعتزلة ، وأعان على ذلك جودة فهم الحكمة وحسن تنقيتها منذ تدفقت ينابيعها الصافية في كتب أبي علي بن سينا التي كان إشعاعها في مطلع فجر القرن الخامس .

كان هذا التسلسل المجيب للأحداث ، وهذه الحركة من الدفع والرد ، التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون ، تأخذ في خضمها ، على السواء ، العرب والأماجم ، قد كانت تهيئه لأن يطلع في منتصف القرن السادس كوكب عربي في الأفق الأعجمي ، يكون قطب الاهتمام الذي توجهت به الحركة الثقافية الإسلامية وجهتها الواضحة المطردة ، وبلغت به الحكمة القرآنية أوجها الأعلى في أفلاك الحكمة الإنسانية العامة .

أليس هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي المولود سنة ٥١٣ هـ وللتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

وهو عربي قرشي من سلالة سيدنا أبي بكر الصديق ، نشأ في البلاد الأعجمية وعاش فيها . استقرت أسرته أولاً بطبرستان ، وكان مولده في مدينة الري ، وهي العاصمة الكبرى يومئذ ، لبلاد العراق المعجمى شرق سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى .

وقد بلدت الآن ، وتوجد خرائبها على مقربة من مدينة طهران عاصمة المملكة الإيرانية .

وينسب إلى مدينة الري كثير من مشاهير العلماء في فنون الثقافة الإسلامية ، وصيغة النسب إليها (الرازي على خلاف القياس) .

ولذلك كثيرا ما يخطئ بعض الكتّاب فيحسبون كلمة الرازي لقبا لشخص واحد ، فرمما اختلط عليهم أبو بكر الرازي الفقيه الحنفي ، المعروف بالخصاص ، بأبي بكر بن زكرياء الرازي عالم الطب والكيمياء ، وبمترجنا الإمام نخر الرازي .

تنقل الإمام نخر الدين في البلاد الأعجمية من الري إلى خراسان ، إلى خيوة وبخارى ، وطامة بلاد ما وراء النهر ودخل البلاد العربية : العراق والشام ، كما استفدنا ذلك من تفسيره وإن لم ينص عليه أحد من مترجميه .

وكان أكثر استقراره وتدرسه بخوارزم وهي مدينة خيوة شرقي بحيرة قزوین ، ثم استوطن مدينة هراة من البلاد الأفغانية وكانت وقاته فيها .

واكتمل حظه من مواد الثقافة الإسلامية فنشأ محققا في أفقها بمجناحين : من اللغة العربية واللغة الفارسية ، إذ أجادها ، وتمرس بآدابها ، واكتنات ملكته البيانية فيهما ، قال ابن خلكان : « له اليد البيضاء في الوعظ باللسانين العربي والفارسي » .

كان تخرجه في أول أسره بعلوم الحكمة اليونانية ، ثم ضم إليها علوم الكلام ، والأصول ، والفقه على مذهب الشافعي ، وعلوم العربية ، فأصبح علما مفردا في الجمع والمزج بين الفنون ، وسهولة هضم بعضها ببعض ، وبذلك علت سمعته وعظم صيته وتمكن من سلوك طريقة في التأليف والبحث والمرض ، انفرد بها ، وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر ، فأصبحت طريقته المنهج الثقافي التعليمي الذي هم أقطار الإسلام ، وسرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها ، على توالي العصور . ومن هناك أصبح معروفا بلقب (الإمام) إذا أطلق عند المتكلمين والأصوليين انصرف إليه .

وعلى تلك الطريقة البديعة صدرت كتبه الكثيرة الجليلة المفضلة في التفسير ، والكلام ، والأصول ، والفقه ، والنحو ، والأدب ، والفلسفة ، والطب ، والهندسة ، والفلك .

فكان بدروسه ومواعظه ، ومناظراته ، وكتبه مظهرا لرقى الثقافة الإسلامية ومناة أسسها ، وحنة قاطمة على انتصار المبادئ الإسلامية في كل ناحية من نواحي المعرفة ، اعتر الناس في حياته شرقا وغربا بمجيب عبقريته وشدت إليه الرحلة وتفان في مديحه الشعراء ، واختص من بينهم بذلك شاعر الشام الرحالة شرف الدين ابن عنين ، وقد كان من تلاميذه بـ مدرسة خوارزم ، وهو الذي

يقول في رثائه :

مات به بدع تمادى صمـرها

دهرا وكان ظلامها لا ينجلي

وعلا به الإسلام أرفع هضبة

ورسا سواء في الخفيض الأسفل

وقد جعل الإمام الرازي غايته من تلك المنزلة العلمية العليا ،
المنساوية الدرجات بين موارد الثقافة والمعرفة : أن يضع القرآن
العظيم موضع الدراسة والبحث والتحليل على منهج يرى تفوق
الحكمة القرآنية على سائر الطرائق الفلسفية ، وانفرادها بهداية
المقول البشرية إلى غايات الحكمة ، من طريق العصمة .

وقد كتب في وصيته التي أملاها عند احتضاره : « لقد اختبرت
الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تعاوى
الفائدة التي وجدتها في القرآن ، لأنه يسعى في تسليم العظمة
والجلال لله ، ويمنع من التعمق في إيراد للمعارضات والمنافضات ،
وما ذاك إلا للعلم بأن المقول البشرية تتلاشى في تلك الحقائق العميقة ،
والمناهج الخفية » .

وعلى هذا الأساس من إبراز حكمة القرآن والبرهان على صموها
وأمن مـسلـكها أقام نـفر الدين الرازي تفسيره الكبير .

تفسير الامام الرازي

آمن نحر الدين الرازي بذكره أثر بها قلبه وهام بها لبه ، وهي أن الحكمة القرآنية أسمى وأسلم من جميع الطرائق الكلامية ، والمذاهب الفلسفية فانطلق بقرار فكرته للناس ، وينادي بها على رعوس الأشهاد . متعديا أهل المعارف الطبيعية والفنون الفلسفية ، بأن الذي اندرج في القرآن للعظيم من علومهم وفنونهم ، هو أعلى وأصلح مما يخوضون فيه ، ويتهاقنون عليه .

وكانت الطريقة المثلى في نظره ، لإدراك ما في القرآن من أسرار حكمية ، ، وبث ما تضمنه من مطالب فاصفية وعلوم طبيعية ، إنما هي طريقته الكلامية المختارة للتبصرة لمنهج الغزالي ، وإمام الحرمين ، والباقلاني وأبي اسحاق الإسفرايني ، والإمام أبي الحسن الأشعري ، فذلك كان يرى : أن الطريقة الأخرى ، وهو طريقة للمعتزلة ، هي التي عطلت القرآن عن أن تفيض على الناس غيوته الحكيمية وأن للمعتزلة لما آمنوا بالحكمة اليونانية ، حججوا عن الوصول إلى أسرار القرآن ، فأصبح مبلغهم في تفسيره ، تحقيق أعاريبه ، وتهاويل تراكيبه ، وبيان ما اشتمل عليه : من بديع النسكت ، وبلغ الأساليب ، على نحو

أبرز عليه الوخشي تفسيره الكشاف ، وقبله أبو إسحاق الزجاج
ثم الشريف المرتضى ، فاستقر حكمه أخيراً على أنه : ما دام المعتزلة
محتجزين على طريقة التفسير النظري ، وما دام أسلوبهم مسيطرًا
عليه ، فإن القرآن لا يزال محبوباً عن أفكار أهل المدارك الحكيمة ،
تحويل بينهم وبين لبه بحوث في القشور النحوية ، وتقارير للقوالب
البلاغية ، هنالك ناشد نفسه ، وناشد الناس ، أن يفوضوا على منابع
القرآن ليفجروا منها سيولا فياضة يستطيحون أن يغترفوا منها حكمة
صافية : هي روح الهداية التي جاء القرآن ينير بها العقول ، ويشرح
لها الصدور .

ولاقت هذه الدعوة استغراباً وإنكاراً ، فأصبحت نظريته محل
بحث ، ومجال أخذ ورد ، بينه وبين معاصريه من للتبميز والمخالفين .
وانتصب الإمام الرازي يبرهن على نظريته ويستدل لها ، ويضرب
عليها الأمثال ، حتى جرى في بعض دروسه يوماً مثال مضروب على
ما حيل بين الناس وبين عوالم الحكمة القرآنية ، فادعى أن سورة
الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط من فرائدها ونفائسها عشرة آلاف
مسألة ، فزاد الناس استغراباً لتلك الدعوة ، ولجأوا في معارضتها
وحملوا ذلك كما يقول هو بلفظه : (على ما ألقوه من أنفسهم من التعلقات
الفارغة عن المعاني ، والكلمات الخالية عن تحقيق المقادير واللبيان) .

فاضطره ذلك إلى أن يبرز في مرض التطبيق ، ما كان يقرره في
 حيز النظر . وأقدم على تصنيف كتاب في تفسير سورة الفاتحة :
 استهله بمقدمات ذات خطط منهجية تنتهى إلى إثبات أنه لا عجب في
 أن تستنبط تلك المسائل الكثيرة ، من الألفاظ القليلة فأخذ مثلاً
 قوله تعالى : « رب العالمين » وبين أن الوجود ليس محصوراً في العالم
 الذى ضبطت أحواله المخارف الإنسانية ، لأن الخلاء الذى لا نهاية له
 خارج هذا العالم ، صالح لأن يشتمل على الآلاف من العوالم الأخرى
 وأن يحصل في كل واحد من تلك العوالم ، مثل ما حصل في عالمنا
 هذا وأعظم وأجسم من ذلك وأنشد قول أبي الملاء المعرى :

يا أيها الناس كم لله من فلك

تجرى النجوم به والشمس والقمر

هين على الله ماضينا وغابونا

فالناس في فواحي غيبه حطر

وإن الإنسان لو ترك تلك العوامل واقتصر على أن يحيط
 علمه من هذا العالم فقط ، بعجائب الممادق ، وأن يعرف عجائب أحوال
 النباتات ، وعجائب أقسام الحيوانات لنفذ عمره في أقل القليل من هذه
 المطالب ، فلا ينتهى إلى غورها ، مع أن ذلك كله بعض قليل مما يندرج
 تحت قوله : « رب العالمين » وانتهى من هذه البراهين التمهيدية إلى

أن سورة الفاتحة مشتملة على مباحث لانهاية لها ، وأن القول بأن تلك للمباحث عشرة آلاف ليس إلا تقريبا للأفهام من السامعين ، لأنها فوق ذلك بكثير .

وبعد تأصيل تلك القواعد للبديئية ، تناول سورة الفاتحة ، مبتدئا بتفسير الاستعاذة والبسملة . ومتتبعا السورة بالتحليل وتقليب الأوجه ، وبيان معاهد المعاني وطرق استنباطها ، حتى أخرج في تفسير سورة الفاتحة وحدها كتابا جليلا .

وبالانتهاء من هذا الكتاب المخصوص بسورة الفاتحة شرع في تأليف كتاب آخر في تفسير سورة البقرة ، على تلك الطريقة نفسها ، ثم اطرد بتنقل من سورة إلى سورة على ترتيب للمصحف الشريف جاعلا تفسير كل سورة كتابا مستقلا ، وسائرا في تفسير السور كلها على المنهج الذي وضعه في تفسير سورة الفاتحة ، وكأنه استغنى بالمقدمات التي مهد بها لتفسير سورة الفاتحة ، عن العود إلى بياني منهجي فكان يتناول كل سورة افتراضا ، مبتدئا ببيان الفوائد المستنبطة من أول كلام فيها . غير أنه في أثناء سورة الأعراف ، لما بين تفسير قوله تعالى : « يغشى الليل النهار يطلبه حثينا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » .

لما تكلم على حركة الأفلاك وصورها ومدى حركات الكواكب
الثابتة واستعظم استغراب المطالع جلب تلك المسائل المفرقة في
علم الهيئة والفلك ، فوقع له أن ماد إلى التنويه بمنهجه ، والتعريض
بأصحاب التفاسير الآخرين ، بكلام لو وضع في أول الكتاب لكان
أبلغ مقدمة له ، ببيان منهجه وغايته ، حيث قال : « ربما جاء بعض
الجهال والحمقى ، وقال : إنك أ كثر في تفسير كتاب الله تعالى من
علم التهيئة والنجوم ، وذلك على خلاف المعتاد . فيقال لهذا
المسكين : « إنك لو تأملت في كتاب الله حق للتأمل لعرفت فساد
ما ذكرته » .

وقرر ذلك وجوه : اعتمادا على أن الله تعالى مـلاً كتابه
الحكيم بمثل تلك الاستدلالات الكونية ، وبين في ذلك من
عجائب الخلق ، ومدح المتفكرين فيها وأن الناس في ذلك للتفكر
على درجتين : منهم من يكتفى بالاستدلال الإجمالي ، ومنهم من
يسمو إلى الاستدلال للتفصيلي ، وأن لكثرة الدلائل وتواليها أثراً
في تقوية اليقين ، وإزالة الشبهات . وختم هذا البيان بقوله : « فإذا
كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد
والأسرار ، لا لتكثير النحو الغريب ، والاشتقاقات الخالية عن
الفوائد ، والحكايات الفاسدة . نسأل الله العون والمعصية » .

وبيان هذا المنهج ، الذي سار عليه الإمام الرازي ، يتضح أن إعجاز القرآن كما كان غير محصور في وجه إعجاز البلاغى ، وإنه يتجلى في أوجه أخرى غيره : منها الإعجاز العلمى والإعجاز الغيبى ، هل ما صرح به القاضى هياض فى الشفاء ، وهى ما أشار إليه من قبل القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتابه إعجاز القرآن ، وأنه إذا كان تفسير الزمخشرى قد تكفل ببيان وجه الإعجاز البلاغى ، فإن معظم ما يرجع إلى الوجهين الآخرين من الإعجاز لم يتكفل به الا تفسير الرازى ، وذلك ما تم به حجة إعجاز القرآن جميع أهل العقول والمعارف ، من العرب وغيرهم ، وينادى به برهان إعجاز القرآن فى عموم اللغات .

وإذا كان بعض الناس لم يزل فى شك من القيمة السامية لهذا التفسير ، فإن كلمة قديمة لا كتبها الألسن ، قد كانت من أعظم أسباب هذا الشك . وذلك ما راج فى مجالس العلماء ، قديما وحديثا ، من أن « تفسير الرازى قد اشتمل على كل علم الا التفسير » .

فإنها كلمة صدرت عن غير روية ولا تحقق ، وابنت على مقارنة سطحية بما أشار اليه نحر الدين نفسه : من تلك الطريقة المألوفة التى التزمت فى التفسير من قبله وهى طريقة تحليل التركيب

والفصوص على مناحى الاستنباط منه . وإنها لا محالة طريقة جليلة لا غنى عنها لطالب التفسير على وجه الأكمل . ولكنها ليست هي كل التفسير ، بل نستطيع أن نقول : إنها تدخل في مقدمات التفسير لا في نتائجها . وقد نوهنا ، فيما مضى ، بتفسير الكشف تنويرها عظيم . ولكن ذلك لا يحملنا على أن نتمسب لطريقة الكشف على ما فيها من إتقان وإبداع ، حتى نغض من منزلة تفسير الفخر الرازى ، كما يطمح فى الغرض منها كثير من المتمسكين لتفسير الكشف . ولعل الإمام الرازى ، قد اعتبر الناحية القطيعة من تفسير القرآن آخذة حظها وزيادة ، فى التفسير الأخرى ، فجاء بوجه عنايته الغاية المقصودة من ورائها ، التى وقفت دونها هم المفسرين . لاسيما وقد وضع كتابه كما بيننا ، لغرض إقناعى ممين .

على أن الفخر الرازى لم يكن فى ما أورد من مسائل العلوم جالبا إياها على وجه الاستكثار والاستطراد ، وإنما هو سائر فى ذلك على طريقة قديمة ، تسير على اعتبار أن المطلوب الأول ، إنما هو معنى الآية ، إذ يأخذ فى بيان مفادها الأصلية ، موقفا على محل استخراجها من التركيب بحسب قوايين العربية ، ونكت بلاغتها ، مقتصدا فى ذلك غير مسرف ، ثم يذهب فى تربية ذلك المعنى وتوسيمه ، مذهب الإبانة والتفصيل ، مجتهدا فى ربط أوصال

الكلام ، وإحكام تسلسل المعاني ، والتنبيه على تولد بعضها من بعض ، حتى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب حكيمة ، ومسائل علمية ، يلموقها حينئذ على أنها خلق متممة لسلحة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآني ، على أحكم وجه من الربط .

فإذا كان الدارس المتخصص المكين في علوم العربية يهمل أن يتوسع في تحليل التركيب يسلك من ذلك إلى التوسع في تحرير المعاني ، فإن تفسير الزخشرى ، وتفسير الرازى ، يتكاملان لديه .

أما صاحب المترلة الثقافية المطلقة ، من غير المتخصصين في علوم العربية ، فإن مفزعه لا يكون إلا إلى الرازى وحده ، وله في نخرالدين غنية .

تصحيح نسبة التفسير

إلى الإمام الرازي

كانت الأيام تعقد الجسر الواصل بين حد القرن السادس والقرن السابع ، أما انتصب الإمام نضر الدين الرازي يخرج للناس تفسيره العظيم . وقد جاءت نصوص هذا التفسير بذاتها ، مشتملة على ضبط التواريخ التي تم فيها تفسير سورة سورة من القرآن العظيم ، كما كنا بيننا من أن هذا التفسير مجزء في أصله على السور على معنى أن تفسير كل سورة كتاب قائم بذاته .

ولكن هذا للعمل لم يشمل باطراد عامة السور ، فبعضها ختم ببيان الزمان ، وبعض آخر اشتمل على بيان الزمان والمكان معا ، بل جاء في ختم بعضها تفصيل ظروف خاصة كانت تحيط بحياة المؤلف وأذن التي جاء مضبوطة من ذلك ليمتد من سنة ٥٩٥ إلى سنة ٦٠١ فهو لم يؤرخ ختام سورة الفاتحة ولا ختام سورة البقرة ، وإلى ما أرخ ختام سورة آل عمران إذ جاء في آخر الكلام عليها ما نصه : قال الإمام رضى الله عنه : « تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ومضى في سور عشر بعدها سائرا على هذه السنة ، فقال في آخر

الكلام على سورة النساء : « قال للصنف : فرغت من تفسير السورة يوم الثلاثاء ثاني عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ثم تخلفت العادة في آخر سورة الأنعام وآخر سورة الأعراف ، ومادت في آخر سورة الأنفال باحتفال أكبر إذ جاء في ختامها : « تم تفسير هذه السورة والله الحمد والشكر كما هو أهله ومستحقه يوم الأحد في رمضان سنة إحدى وستائة في قرية يقال لها « بقدان » ونسأل الله الخلاص من الأهوال وشدة الزمان وكيد أهل البغي والخذلان إنه للملك الديان وصلاته وسلامه على حبيب الرحمن محمد المصطفى صاحب المعجزات والبرهان » واستمرت هذه العادة متتابعة غير منقطعة في السور التي جاءت بعد ، ففي آخر سورة التوبة : « تم تفسير هذه السورة والله الحمد والشكر وفرغ المؤلف رحمه الله من تفسيرها يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستائة والحمد لله وحده والصلاة على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين » .

وكذلك سورة يونس وسورة هود وسورة يوسف وسورة الرعد وسورة إبراهيم وسورة الحجر ، وبانتهاء سورة الحجر انقطعت تلك العادة فلم يرد في آخر سورة بعدها ، من سورة النحل إلى سورة الناس تاريخ الانتهاء من سورة منها ، وكان آخر تلك التواريخ شهر رمضان سنة ٦٠١ هـ قبل وفاة الإمام الرازي بخمس سنين . ويظهر

من صريح التواريخ التي ثبتت فيما ثبتت فيه من السور أنه لم يكن متبعا في تفسير السور ، سابقها ولاحقها ، ترتيبها في للصحف ، إذ كان تاريخ الانتهاء من سورة الأنفال وسورة التوبة رمضان سنة ٦٠١ وتاريخ الانتهاء من سورة يونس وهود بعدها شهر رجب ، وتاريخ الانتهاء من سورة يوسف والرعد وإبراهيم ، وهي متأخرة ، شهر شعبان ، وقد اختصت الأربع الصور الوسطى منها وهي يونس وهود ويوسف والرعد بث للؤلؤ عظيم أحزانه لحدث جليل نزل به وهو وفاة ولده .

وأول ما ابتدأ هذا البث في ختم سورة يونس إذ قال : « يقول جامع الكتاب : ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله الأصم رجب سنة إحدى وستمائة وكنت ضيق الصدر كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح محمد أفاض الله على روحه وجسده أنوار للفقرة والرحمة وأنا النمس من كل من يقرأ هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين ، أن يخص ذلك للمسكين بالداء والرحمة والنفوس والحمد لله رب العالمين ، وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين » .

فلم يزل يردد بشه وحزنه لذلك المصاب مسترحما مستغفرا

في أثناء السور وفي خواتمها منشدا الأسماء في رثائه ملحا في سؤال
للطالمين الهداء للوالد والولد .

وكذلك شأنه في غير موضع من تفسيره يذكر من أحواله
في مناظراته ورحلاته ويشير إلى خصائصه ، من اسمه واسم أبيه
وظروف حياته ، ما يطور شيئا كثيرا من سيرته ولا يبقى شكا
في أن صاحب ذلك التفسير هو الإمام محمد بن عمر الرازي ، فقد سمى
نفسه في أثناء سورة الأعراف عند قوله تعالى : « ولقد أخذنا آل
فرعون بالسنين ونقص من الثمرات » الآية فقال : « قال محمد
الرازي » وذكر اسم والده عمر في مباحث البسملة مسندا عنه
حديثا بكلام للإمام أبي القاسم القشيري ، قائلا : « سمعت الشيخ
الوالد ضياء الدين عمر يقول سمعت الخ . . . » .

وذكر رحلته إلى خوارزم ومناظرة جرت له هنالك ، في سورة
آل عمران في تفسير قوله تعالى : « فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك
من العلم الآية » قال : « اتفق لي حين كنت بخوارزم أن أخبرت
أنه جاء نصراني يدعى التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبت إليه
وشرعنا في الحديث » ، وساق جدله في مسألة ألوهية المسيح ،
والسؤال على بطلان ذلك بأوجه قال في ختام تقريرها : « وعند

ذلك انقطع النصراني ولم يبق له كلام » وقال في تفسير تلك الآية نفسها : « كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان معلم الاثنى عشرية وكان يزعم . . . » .

هذه كلها شواهد على ما بين هذا التفسير وبين حياة الإمام الرازي من ارتباط ، فهو محمد بن عمر الرازي عاش في الري ، ورحل إلى خوارزم وناظر أهل الفرق وأهل الأديان ، وكان حيا في التواريخ التي وردت في التفسير وهي ما بين سنة ٥٩٥ وسنة ٦٠١ بحيث لو فرضنا أن باحثا من ذوى الأهلية وقع بين يديه هذا الكتاب ولم يأت به منسوباً إلى مؤلف لتوصل من دراسته وخصه إلى معرفة مؤلفه ، فجزم بنسبته إلى الإمام الرازي ، ولذلك لم يكن من العلماء ، أمام هذه الشواهد ، إلا جازم بأن الكتاب من وضع الإمام الرازي .

زيادة على ما اشتمل عليه : من طرائق في البحث والبيان ، إلى مذاهب عرفت بنسبتها إلى الرازي ، وبسطت في كتبه الحكيمية والكلامية والأصولية ، ومن ولع بتتبع تفاسير ومناقشتها من آثار العصابة التي لم يزل الرازي يتتبع مقالاتها ويهتم بمناقشة مذاهبها : وتلك هي تفاسير المعتزلة التي وضعت من تفسيرنا للبحوث فيه موضع الاعتناء بالنقل والتتبع والتحجيص : مثل تفسير الزجاج ، وتفسير الرخشري ، وتفسير القاضي عبد الجبار ، وتفسير القاضي أبي مسلم الأصفهاني .

وزيادة على ما اشتمل عليه من أقوال وتنويه برجال عرف
الإمام الرازى بما تقتضيه نسبتته منهم من اعتماد عليهم وتنويه بهم ،
وبخاصة إمام الحرمين والغزالي من المتكلمين ، وأبى على ابن سينا
من الحكماء .

ولقد ناقش مرة الغزالي في نزع نزعه غريب عن طريقته ، فصوب
القول في ذاته ، واستبعد حمل الآية عليه في قوله تعالى : « فلها جن
عليه الليل رأى كوكبا » من سورة الأنعام وابتدأ حكاية القول
مداعبا حجة الإسلام بقوله : « تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل
الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية » . وكان يعرض بأن الغزالي
وقع في منهج الحكماء الذى عابه عليهم ، وما أشبه ذلك بمداعبات
القاضى أبى بكر بن العربى لأستاذه وحبيبه الإمام الغزالي
في ما سلك فيه مسالك لا تتفق مع المبادئ التى دأبوا عليها وشنع
على المخالمين فيها .

وإن وراء هذه الشواهد كلها لقوادح بعثت ولم تزل تبعث
كثيرا من العلماء على الإمساك دون الجزم بأن التفسير بأكمله من
تحرير الإمام الرازى ، والوقوف من هذه القضية موقف الاختيار .
وإن تلك القوادح لتتلخص في نظرنا في ما اشتمل عليه الكتاب

في مواضع ، من إسناد الكلام إلى الإمام الرازي إسناد ناقل عنه .
 فقد تكرر أن ورد في التفسير « قال الإمام » أو « قال المصنف » .
 ووقع قرن ذلك في مواضع بتنويه وتحلية من شأنها أن تصدر
 من غير المتكلم عن نفسه ، ففي آية الصدقات من سورة التوبة :
 « قال المصنف الداعي إلى الله رضى الله عنه ، هذه الآية لا دلالة فيها
 على قول الشافعى » . . .

وفي قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون
 الله » من سورة التوبة أيضا : « قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين
 والمجتهدين رضى الله عنه . . . » وأمر هذا القادح حين إذ يجوز أن
 يكون إدراجا في صلب كلامه وهو شائع بكثرة في الكتب يقع من
 طرف الرواة ومن طرف الناسخين ، مع جواز أن يكون المنوه به
 في المثال الأخير غير الإمام الرازي ، وأن يكون الرازي حاكيا
 ذلك الكلام عن بعض شيوخه مثل البغوى .

لو لم تكن هنالك مثل أدخل من تلك في معنى القادح : مثل ماورد
 في سورة الواقعة في قوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » من عبارة
 بالغة الغرابة وهى قوله : « المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام
 نجر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها » ثم قال :

« وقد أجاب عنه الإمام نضر الدين - رحمه الله - بأجوبة كثيرة وأظن به أنه لم يذكر ما أقوله فيه » .

وجمعا بين الأدلة الناشئة من اعتبار الشواهد والناشئة من اعتبار القوادح مال كثير من المحققين إلى تتبع المواقع التي بدت فيها القوادح ، فوجدوها منحصرة في أما كن متأخرة في الترتيب عن التي ظهرت فيها الشواهد ، فجزموا بأن أول الكتاب من وضع الرازي وأن آخره من إكمال غيره واعتضدوا لذلك بأن الأفرين إلى عصر الرازي من مترجميه ذكروا أنه لم يكمله وفي مقدمتهم ابن خلكان وقد عين صاحب كشف الظنون اثنين ذكر أن أحدهما صنف تكملة له ، وذكر أن الآخر أكمل نقصه ، ويظهر أن التكملة كتاب مستقل ولكن إكمال النقص هو الأجدر بأن يحمل على ما اتصل بوضع الرازي ، وذلك ما نسبته صاحب كشف الظنون إلى القاضي شهاب الدين الخوئي الدمشقي المتوفى سنة ٦٣٩ وهو قريب عهد من الإمام الرازي ، ولا يبعد أنه من تلاميذه ، والذي يبدو في نظرنا فيصلا بين ذلك كله : أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه ، فأقبل على تصنيفه وتحريره ، وألحق في ذلك الفرع بالأصل . فالكتاب بروحه هو

لرازي كله وبتحريره هو من وضعه في الأول ووضع تلميذه الخوئي في الآخر . على أن تحقيق محل الفصل بين التحريرين أمر لا دليل عليه ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع ، لاسيما وبين يدينا أدلة على أن تفسير الرازي قد كان ذكره شائعا ونصه مفقودا في أوائل القرن الثامن ببلاد المعجم كما ورد ذلك في كلام للإمام شرف الدين الطيبي في حاشيته على الكشف نقلا عن والده ومن ذلك يستقر أن مطامع النص التحريري للكتاب إنما كان من الشام ، موطن الشهاب الخوئي بحيث لم ينتشر في أقصى بلاد المعجم إلا في القرن الثامن .

تفسير البيضاوى

كان نحر الدين الرازى ، بتفسيره الكبير : « مفاتيح الغيب »
فاتحا كبيرا : تهجم بمداركة القوية على مجال علم التفسير فوجده
مجالا مملوكا لطائفتين من أهل الثقافة الإسلامية ، منحصرات تحت
سيطرتهم ، هما : طائفة المحدثين ، وطائفة الأدباء ، يتجاذبون
بينهم ، متنازعين تارة ، ومتقاسمين أخرى ، فشن غارته ، على المحدثين
وعلى الأدباء جميعا ، وانتزع الميدان منهم انزاعا وغلابا فساد عليه
وحازه متصرفا فيه ثم استحقه وأورثه أخلافه من بعده : رجال
الأصليين : أصول الدين ، وأصول الفقه .

فاصطبغ علم التفسير من هذا الاستحقاق بصبغة الجديدة ،
فى مطلع القرن السابع ، إذ تقرر ثبوته لأهل الحكمة الدينية وارتفع
عنه امتلاك أهل الحديث وأهل العربية ، وبذلك اتجهت كتب
التفسير وجهة جديدة ، وضعت العلم فى نصاب غير الذى كان موضوعا
فيه ومكنت منه أيديا لم تكن هى المتعاطية له من قبل فنشأ له
من اختلاف النصاب ، واختلاف المتعاطين ، وضع اختلاف به
عن وضعه السابق اختلافا بينا ، وتطلب هذا الوضع معارض ومجالى

يتمثل فيها الكيان الجديد الذي ثبت للتفسير في وضعه الجديد :

فكانت تلك المعارض والمجالي هي التفسير التي ابتداء ظهورها متسلسلة متواصلة ، في أثناء القرن السابع ، وأبى الله إلا أن يكون مظلماً من ذلك الأفق الزاهي بكواكب التفسير ، على الوضع السابق ، وهو الأفق المشرق الأعجمي ، إذ كان ابتداء مظلماً هنا من مدينة تبريز في الشمال الغربي للبلاد الإيرانية على يد القاضي ناصر الدين البيضاوي .

كان البيضاوي ناشئاً على تلك الطريقة الفقهية الشافعية : المخططة على منهج الجمع بين عناصر الثقافة الإسلامية ، تخطيطاً أصلاً الجمع بين أصول الدين وأصول الفقه ، وضم علوم العربية والأدب إلى علوم الشريعة والحكمة .

أصله من شیراز ، في جنوبي إيران ، وبها كانت نشأته العلمية الأولى ، وبها تخرج في الفقه والأصول والأدب والمنطق والحكمة ، على الأسلوب الأعجمي الذي يجمع بين العلوم المختلفة بالترقي في درجاتها للتقابلة ، وتحقيق بعضها ببعض تحقيقاً يهدف إلى تكوين الملائكة العامة ، المتصرفة بالتعصيل ، والتحليل

والاستنتاج والبحث في العلوم ، على نسبة واحدة ، وتحرير قوالها
التعبيرية ، على منهج متحد ، وأسلوب مطرد .

فدرج البيضاوى وراء الغزالى ، والإمام الرازى ، والأرموى ،
وأخرج على طريقتهم ، وفي ظل ما سبق من تأليفهم ، تأليفه
المشهور السائرة وهى : «الغاية القصوى فى دراية الفتوى» مختصر
معتمد فى فروع الفقه الشافعى ، اعتنى به فقهاء الشافعية ، وكثرت
شروحاتهم عليه .

وكتاب «طوابع الأنوار» فى علم الكلام وهو مشهور شهرة
دائمة ، وكتاب «المصباح» فى الكلام أيضا مشهور مشروح ،
وكتاب «المنهاج» فى أصول الفقه ، واسمه : «منهاج الوصول
إلى علم الأصول» وهو عظيم الشهرة ، واسع الرواج ، كتب عليه
كثيرا من عصر تأليفه إلى القرن الحاضر ، ولم يزل همدة الدراسة
فى أصول الفقه منذ القرن الثامن إلى اليوم . وشرح البيضاوى
كتاب «مصايب السنة» للبعثى شرحا ذكره العسكى فى طبقات
الشافعية ، ومنلا كاتب جلبى فى كشف الظنون .

ولما كان تفسير القرآن ثمرة طول المراس لمختلف مواد الثقافة
الإسلامية . ومؤسسا بالخصوص على الضلالة فى أصول الدين وأصول

الفقه ، على ما بناه الإمام نجر الدين الرازي ، فإن القاضي البيضاوي قد أقبل على تفسير القرآن في الحقبة الأخيرة من حياته : حقبة الاستقرار في تبريز ، بعد الانتقال إليها من شيراز وهي الحقبة للتصلة بموته ، وقد كانت وفاته في تبريز سنة ٦٨٥ هـ فإذا لاحظنا بالاعتماد على ما أضافه السبكي في الطبقات ، ومشى عليه صاحب كشف الظنون : إن انتقال البيضاوي إلى تبريز كان بعد أن تقلد منصب قاضي القضاة في شيراز ثم صرف عنه ، فإن هذا يقتضي أن الانتقال إلى تبريز قد كان حوالي سنة ٦٥٠ هـ ، وبذلك يكون تأليف تفسير البيضاوي في النصف الثاني من القرن السابع بمدينة شيراز .

وقد اعتمد البيضاوي في دراسته القرآن العظيم لتحرير تفسيره على التفسيرين العظيمين : وهما تفسير الكشاف للزخمرى ، والتفسير الكبير للفخر الرازي ، فجعل اعتماده في بيان الألفاظ والتراكيب وتحليل المباني لاستخراج نكت المعاني على تفسير الكشاف ، واعتمد في إبراز روح الحكمة القرآنية وعرض نظرياتها من نواحي الفلسفة وأصول الدين وأصول الفقه على المرجع في ذلك وهو تفسير الإمام الرازي .

وقد رأينا أن البيضاوى كان يتوخى اتباع الرازى ويتوخى
 مصالكة فى عامة تأليفه ، واعتمد فى تحرير المعانى القدوقية ،
 واستجلاء نكت الإشارات إلى دقائق المعارف على تفسير الراغب
 الأصفهائى ، من مشاهير المفسرين من أهل السنة فى القرن الرابع ،
 وهو كتاب « مفردات القرآن » المطبوع المشهور وإن كان
 المؤلف واحدا .

وحلل البيضاوى فى تفسير ما جمع من أفكار المتقدمين وبحنها
 ونقدتها واستخرج منها أحكاما ، واستظهارات شخصية ، وأبدع
 فى كثير من الأحكام والاستظهارات ، ما استقل به وانفرد
 بتحقيقه ، وربما جمع الأوجه المتعددة والاحتمالات المختلفة ،
 فرتبها بحسب الرجحان وأشار إلى ما هو المعتمد منها ، وما هو
 ضعيف أو محدود ، وسبك تلك الأنظار البعيدة ، والتحارير العالية
 سبكا دقيقا رقيقا ، بناء على تنقيح العبارات وضبطها وتهذيبها
 واختصارها الاختصار المحكم ، القابل للبسط والإيضاح ، على ما هى
 الطريقة المختارة المسلوكة يومئذ فى تحرير العلوم ، وهى المشهورة
 عند العلماء « بالطريقة الأعجمية » .

ومن هنالك أصبح تفسير البيضاوى : بمحتواه ، ومنهجه ،
 وأسلوبه ، أثرا سامى القيمة أسدى به القاضى يدا بيضاء للباحثين

والدارسين ، إذ قرب منهم المستقصى ، وجمع له المتفرق ، وضبط لهم تحرير غير المحرر ، وصمى كتابه هذا « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » .

فأحله الناس منذ بروزه واشتهاره ، في النصف الثاني من القرن السابع ، محل الاعتماد والإقبال ، وعكفوا عليه عكوفهم على المرجع الأصلي للتفسير ، إذ امتاز بالجمع بين التفسيرين المتكاملين اللذين لا يستغنى الدارس المتقن ، والباحث المستبحر ، بأحدهما عن الآخر ، وهما : الكشف ، وتفسير الرازى ، بما أفاد بالنسبة إلى الكشف من ضبط مقاصده البليانية على مصطلح واضح مألوف ، ثم من تخلصه من النزعات المذهبية الاعتزالية التى ينزع الزمخشري إليها وإن كان قد سار صاحبه الكشف فى أمور عدها المعلقون عليه عدأ لما أخذ لكونه جرى فيها على خلاف الأصول الأشعرية ، ولم يخلص فيها كلام الكشف من نزعه الاعتزالية .

أما بالنسبة إلى الإمام الرازى فقد أفاد فيوضه المتدفقة المسهبة ضبطا واختصارا وتحصيلا ، فى ماله فى مواضع من نبوة أو قصور عبارة ، أفاده دقة وتحقيقا ، وتعبيرا رشيقا .

وبذلك فإن تفسير البيضاوى ، على ما يبدو عليه من اختصار ، وما يتبادر لمتناوله بآدى الرأى من بساطة ، قد أصبح كتابا هميق

الغور ، صعب اللراس ، ثرى المطاوى محتاجا تقريره إلى الرجوع
إلى مواده ، وبخاصة أصلية العظيمين : تفسير الزمخشري وتفسير
الرازى ، فأصبح تدريسه ميدانا للملكات الراسخة ، ومجالا لقوة
الموارض ، ونفوذ الأنظار ، وممو البيان ، وتتابعت العناية به لذلك :
وتدريسا ، ونخرجا ، وتأليفا ، فزيادة على الكتب التى ترجع إليه
أصالة من الحوافى والتعاليق ، التى لا تكاد تدخل تحت حصر ،
فإنه ما من مفسر للقرآن فى القرن السابع وما بعده ، إلا وتفسير
البيضاوى فى طليعة مراجعه .

قيمة تفسير البيضاوى

اعتبر تفسير البيضاوى ، مبلغ المنهج العلمى فى تفسير القرآن ، إلى ذرته .

فكان بروزه عندما اكتمل نمو الثقافة الإسلامية ، وتفتت فيها أفانين المعرفة ، وتفتت أزهارها .

وكان انبثاؤه على أساس الحكمة السنية الإشعريين ، التى ثبت أصلها ، ورسخت دعائمها ، بما بوأ لها الباقلانى والاسفراينى وإمام الحرمين والغزالى والمازرى وابن العربى وعياض والإمام الرازى : من منزلة مكينة تساقطت دونها منازل المناهج الكلامية المخالفة ، حتى اندرجت تحت التراب .

وكان المنهج المتبع فى تصنيف البيضاوى ، والأسلوب المحتذى فى تحريره : هما المنهج والأسلوب اللذين جرى عليهما مصطلح التأليف العلمية فى عامة الفنون ، من أول القرن السابع : من حيث الاختصار ، ودقة التعبير ، والزام المصطلح العلمى ، والإشارة إلى ما يتفرع من التعبير من معان يكتفى بحضورها فى الذهن عن ذكرها ، ثم تؤخذ مباني لما يأتى به التعبير بعدها . . .

فأصبح من مجموع هذه الخصائص لتفسير البيضاوى ميزة واضحة ، مزجت بين طريقته وبين مألوف الطباع ، ومتعلق البيول يومئذ : من طرائق شاعت فى التأليف ، وبقيت عليها المناهج الدراسية .

وبذلك عظم صيت الكتاب ، وطار ذكره ، وأقبل الناس عليه ، إذ وجدوا فيه الضالة المندودة من التفسير العلمى على الطريقة التحليلية اللفظية ، التى عظمت بها من قبل شهرة تفسير الكشاف . لاسيما والبيضاوى قد مشى مع تفسير الكشاف فى ما يجب الناس منه ، وخلص أو كاد ، مما ينفرم من الكشاف ويباعد بينهم وبينه على نحو قول الأحوص :

إنى لأمنحك الصدود وإننى

فسما إليك مع الصدود لأميل

وإنه لما يلاحظ فى هذا الصدود : أن تفسير الكشاف لم يعظم رواجه ، ويتعلق به علماء أهل السنة هذا التعلق المزيج من الحب والحذر ، إلا فى ذلك القرن السابع ، إذ انصرف الكتاتيون إلى التعليق عليه بالتنبيه على مواقع الأنظار الاعتزالية منه ، وتعيميزها ، وردّها ، إذ ظهر من هؤلاء فى النصف الثانى فى القرن السابع ، معاصرين للبيضاوى أو متقدمين عليه بقليل ، أمثال ابن المنير الاسكندرى

صاحب « الإتحاف » . فكان بروز البيضاوي بتفسيره ملخصا من الكشف ، زائفا عليه ، مبرأ من سقطاته ، بردا وسلاما هل تلك القلوب التي كانت تنهق إلى الكشف وتهيبه .

وبذلك أصبح تفسير البيضاوي ، منداشتهاره ورواجه ، صوجا للكشاف ، مدخلا إياه في معاهد وبيئات علمية لم يكن يتصل بها من قبل .

لأن الدارسين للبيضاوي قد تملقوا ، في سبيل إتقان دراسته ، والولاء بحق البيان لإشاراته ، والكشف عن صرامي عباراته ، إلى الوقوف على كلام صاحب الكشف وتتبعه وتحليله ، فأصبحت دراسة البيضاوي دراسة للكشاف بواسطة . وبذلك لم تتوفر حواشي الكشف إلا في القرن الثامن وما بعده ، ولم تطلع غالبا إلا من الآفاق العلمية التي كانت مستنيرة بالبيضاوي وتأليفه .

بحيث أصبحت الأنظار متجاذبة ، والبحوث متبادلة ، باطراد ، بين حواشي الكشف وحواشي البيضاوي كأن محرريها مجتمعون في مجلس واحد ، على نحوها يرى من مباحث جدلية بين حواشي ابن التمجيد ، والمصام ، وسعدى ، وعبد الحكيم السبيلوكوتي على البيضاوي . مع حواشي الطيبي والقطيني : الرازي والشيرازي ، والسعد التفتازاني والسيد الجرجاني على الكشف .

حتى أن كلام الواحدة من تلك الحواشي ، على الكشف كانت
أو على البيضاء ، لا يكاد يتضح معناه إلا بالوقوف على كلام
الأخرى من حواشي البيضاء أو حواشي الكشف كذلك .

وما هذا المعنى من التمازج إلا أثر تلك الدروس الحافلة لتفسير
البيضاوى التى استوعب فرسان ميادينها ما حول الكتابين : تفسير
البيضاوى والكشف فعرضوها فى معرض التقرير الحكيم ،
ثم ناقشوها بالنقد والمقارنة والمعارضة ، حتى اتصل ما بين بعضها
وبعض فى تلك المجالات التقريرية المالية ، اتصالا كون بينهما لجة
نظرية ، لجعلها عناصر وحدة موضوعية متكاملة ، وبذلك كان كل جيل
من أجيال العلماء ينقضى يترك وراءه من تلك البحوث الصعبة
أوقارا على ظهور الجيل الناشئ . يزيد بها تدريس البيضاوى على
متعاطيه مشقة وصعوبة ، حتى أصبح تدريسه منتهى مبالغ المحم العلمية ،
وميزان الملوك والمواهب ، فوضع فى أعلى الهيكل الهرمى لمواد
التخرج فى العلوم الإسلامية ، وصمت منزلته تلك أقطار الإسلام
فى للشارق والمغرب ، فتأصلت منزلته أولا فى الشرق الأوسط
والشرق الأقصى ، والتزم فى المناهج الدراسية بلاد فارس وبلاد
الأفغان والأقطار الهندية ، ثم كان فى حلة ما تسرب من الملتزمات
التعليمية من البلاد الفارسية إلى آسيا الصغرى ومصر الممالك العثمانية

والمتنهر بمصر من قبل الفتح العثماني إذ كان من الكتّابين عليه من العلماء المصريين، في أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر، القاضي زكريا الأنصاري والإمام السيوطي، وعظم شأنه في القرن العاشر بانتظام أهم معاهد العلم في البلاد العربية في تاج الخلافة العثمانية، وخاصة الجامع الأزهر، وجامع الزيتونة.

وبذلك تقاربت مناهج للتعليم، بين البلاد الإسلامية كلها، على الطريقة الأعجمية، فأصبح تفسير البيضاوي ملزماً للتدريس من أقصى الهند إلى المغرب الأقصى، وزاد اعتزازاً في القرن الحادي عشر بالحاشيتين الشهيرتين اللتين كتبتا عليه :

إحداها بلاهور عاصمة بلاد البنجاب من الباكستان الغربية وهي : حاشية المحقق عبد الحكيم السيالكوتي، التي سارت مثلاً في التحقيق، والتحليل، وصواب النظر، ورشاقة العبارة، والإغراق في الإشارة حتى اعتبرت عنقاء الدارسين وآبدة الناظرين.

والحاشية الثانية من حواشي القرن الحادي عشر : هي حاشية العلامة المصري، الأزهرى النشأة، شهاب الدين الخفاجي، التي سماها : «عناية القاضي وكفاية الراعي» وهي تامة، بخلاف حاشية عبد الحلیم، وواسعة، كثيرة المباحث والفوائد، وسعت دائرة تفسير البيضاوي علماً، أكثر مما وسعها نقداً وبحساً.

وإن الذي عد في كتاب كشف الظنون فقط ، من الحواشي والتعليق على تفصير البيضاوي ، ليقرب عنه من خمسين ، فضلا عما لم يذكر فيه مما كتب بعد ، مثل الحاشيتين الهامتين : حاشية عبد الحكيم وحاشية الخفاجي .

على أن القاضي البيضاوي لم يعلم من أمر وقع فيه قبله صاحب الكشف ، وتهاون بأمره العلماء بعد القرن الثامن : وهو عدم التحري في درجة الأحاديث التي يوردها ، ممرضا بما عليها من النقد والتزييف ، وما يتصل بها من مباحث التجريح والتعديل ، وذلك أمر أخذ عليه بحق وإن حاول صاحب كشف الظنون تخفيف أمره عليه ، فإن الشهاب الخفاجي لم يزل يعلق على حديث مما أورده البيضاوي بأنه موضوع ، وخاصة أحاديث فضائل الصور ، وقد ألف المحدث الشامي الشيخ عبد الرؤوف للناوي كتابا في تخريج تلك الأحاديث : «سماء الفتح السماوي في تخريج أحاديث البيضاوي» فكان شأن البيضاوي شأن غيره من أعظم العلماء الذين تهاونوا بذلك ، فأخذ عليهم أخذا لم ينجم منه تأويل المتأولين . واعتذار المعتذرين .

تفسير ابن عرفة

في حين اصطيفت الدراسة في الشرق الإسلامي بصيغة البحث
الشكلي ، والتحليل اللفظي واتجهت إلى صياغة التأليف والتحرير ،
فولت وجهها لخطرها ، واتخذت مناهج المؤلفين وعباراتهم مواضع
للبحث ومواد للتقرير .

وتكيفت صناعة التأليف بما اقتضته تلك المناهج ، حتى
عماع فيها الاختصار ، والزمّت دقة التحرير ، وصار الكتاب
الواحد غير صالح للاستقلال بذاته في الدراسة حتى يرجع به إلى
أصوله التي منها استقى ، ليتبين كيف اندرجت للمعاني للشروحة
للبسطة في تلك القوالب المختصرة المكتفية بالإشارة عن العبارة .

في ذلك الحين كانت بلاد المغرب العربي ، متمسكة في التدريس
بطريقة البحث الموضوعي والتحليل للمنصرى ، متجهة في التأليف
وجهة الشرح والبسط غير آبهة لطريقة البحث اللفظي ولا ملتفتة
في التأليف إلى المختصرات التي قامت فيها الإشارات مقام
المبارات فكانت الدروس التي حفلت بها المدارس بطرابلس
وتونس وقسنطينة وبجاية وتلمسان ومراكش وهران وسلا ومالقة
وغرناطة في القرن الثامن دروسا تختلف في منهجها ومادتها

وأسلوبها عن الدروس التي كانت تزخر بها في ذلك القرن الثامن
نفسه مدارس البلاد الشرقية ، وخاصة المدارس الأعجمية بأصبهان
وشيراز وكرمان وهراة وكابل وسمرقند ومخاري وسمرخند واستراباد
أو المدارس الهندية في لاهور وسيالكوت ولكنو ودهلي
وحيدرآباد وبلكرام وقينوج ، أو المدارس الحديثة الظهور بمثل
في البلاد الرمية العثمانية من أدرنة وتفغنيسا وكوتاهية وقونية
وأقرة وقسطمولى وسيواس .

فكان منهج التدريس الشرق شرحا للكتب وتقريرا وتعليقا .
وكان منهج التدريس المغربى دراسة للعلوم ومبحثا وإملأهوكات
بلاد الشرق العربى ملتنى لهذين المنهجين يتناظران بها حول الجامع
الأزهر الشريف متجها أحدهما إلى الضفة الشرقية لوادى النيل
ومتجها الآخر إلى الضفة الغربية له .

فلا عجب إذا رأينا تفسير البيضاوى يفتخر ويسمو ، ويجر
وراءه اشتهاره وانتشاره انتشارا جديدا لتفسير الكشاف ، أن
رى منهج دراسة التفسير في البلاد المغربية وخاصة بتونس منهجا
غير متكيف بما ينسجم مع الخصائص التي أشاعت تفسير البيضاوى
ونفخت في شهرته ودفعت إلى الإقبال عليه .

فمنجد دراسة التفسير بتونس سائرة على منهج الإملاء لا على

منهج التقرير وذلك منهج غير القدي وضع عليه تفسير البيضاوي ومثله
من الكتب المحررة بالاختصار.

ونجد العامل الذي رجع عند المارسين الشرقيين تفسير الكشاف
باعتباره مادة لهراصة البيضاوي حتى اشتهر كشاف الزخشمي
شهرة غطى بها على ما عداه من كتب التفسير طاملا غير متوفر
في مدارس تونس وغيرها من المدارس المغربية ، وهي التي
كانت نجد كلها للقدوة العظمى والمثل الأعلى في إمام للتفسير
والفريضة وفنون الحكمة الإسلامية للشيخ أبي عبد الله محمد
ابن عرفة الورغمي المتوفى بتونس سنة ٨٠٣ .

فقد كان الناس في ذلك القرن الثامن الذي ملأه صيت
ابن عرفة يشدون الرحلة من البلاد الأندلسية والبلاد الأيبية
وما بينهما من الأفطار الضاربة إلى البلاد السودانية وراء الصحراء
الكبرى ليتعلموا لابن عرفة بتونس ويتخرجوا عليه .

وكان ابن عرفة من منتصف القرن الثامن منتصبا لتدريس
التفسير إلى نهاية القرن ونهاية حياته هو .

فكان ابن عرفة طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس
التفسير كلما انتهى ختمة منه أمد ختمة جديدة . وكانت أفواج الطلبة
المتخرجة بين يديه في ذلك الدرس أجيالا متعاقبة متتالية كلما تخرجت

منها طبقة ، فانتشرت تبث العلم في أرجاء البلاد المغربية أقبلت طبقة ،
بعدها ترقى كما ارتوت سابقتها من ذلك المنهل القياض الذي
لا يجف نبعه ولا ينقطع معينه .

وكان ابن عرفة يسلك مسلك الجمع والتحليل والإملاء فتتلى الآية
أو الآيات بين يديه ثم يأخذ معناها بتحليل التركيب وإيراد كلام
أنعم اللغة أو النحو على معاني المفردات ومفاد التركيب منشداه على ذلك
الشواهد وموردا الأمثال والأحاديث . ويهتم بالتخريج والتأويل حتى
تتضح دلالة الآية مستقيمة على المعنى الذي يتعلق به ويرده ما عسى أن
يكون قد وقع من تخريج بعيد أو تأويل غير مقبول بتطبيق القواعد
اللغوية والنسكت البلاغية أو بإثارة ما يتعلق بالمفاد من مباحث أصوابة
توجع إلى أصول الدين أو أصول الفقه ، جاعلا صمدته في هذه المباحث
تفسير ابن عطية غير معرض عن تفسير الكشاف ، فيعتبر كلام ابن
عطية حاصلا بين أيدي مستمعيه ليسأله أو يرده . ويورد كلام
الزخشري كلما تعلق قصده بإيراده لنقل أو استدلال أو دحض ،
ويكثر إيراد الآراء والمذاهب عن العلماء في كل مسألة بحسبها
من أئمة المذاهب أو المتكلمين أو رجال الأصول لاسيما أصحابه الأذنون
في طريقتة النظرية مثل : عز الدين بن عبد السلام والإمام الرازي
والقاضي عياض والقاضي ابن العربي والإمام المازري . وكان يفتح
المجال في إلفاته للبحث والسؤال . وكثيرا ما يعتبر سؤال واحد

من طلبته مثارا للبيان فنصر من عناصر الموضوع ما كان ملتفتا إلى إثارته قبل ذلك السؤال ، وهو هدي بالاهتمام بأن ينتزع من الآيات ما هو من سياقها أو ليس منه بما يرجع إلى الأحكام التكاليفية من مسائل الوصول ومسائل الفقه وإيراد ما يتعلق بذلك من الأنظار ومناقشتها وعلى هذه الطريقة ، تكون من دروس ابن عرفة تفسير تقيس : حي المباحث ، مستقل الأنظار ، متين المبادئ ، غزير الفوائد .

ولم يتول للشيخ ابن عرفة بنفسه كتابة هذا التفسير المتضمن خلاصة دروسه القيمة ، ولكن طلبته من الأجيال المتعاقبة هم الذين اضطاعوا بذلك فقيدوا أمالي شيخهم وفوائده حتى خرجت تفسيراً ينسب إليه وإن لم يكن من تحرير قلمه فلذلك يسند إليه الكلام بطريق النقل ويرمز إلى اسمه بحرف الميم واشتهر الذين عرفوا بتدوين هذا التفسير هم ثلاثة من أكابر أصحابه تونس وجزائري ومغربي . أما التونسي فهو أكبر أصحاب ابن عرفة وأخصم به وهو الشيخ محمد الأبي ، وأما الجزائري فهو الشيخ أحمد البصيل ، وأما المغربي فهو الشيخ أبو القاسم السلاوي . وتوجد في الخزان للغربية والشرقية نسخ من تفسير ابن عرفة يختلف المدرجون لها في الفهارس في نسبتها إلى مؤلفيها من الثلاثة الأبي والبصيل والسلاوي . وقد ألام الشيخ أحمد بابا في ذيل الديباج أن أوفى تلك التقييدات إنما

هو تقييد البسيلي ، وإنه قد خرج من تونس إلى السودان في قصة
ومن السودان انتشرت نسخه كما أفاد أن ما كتبه البسيلي ذو صورتين
واقية ومختصرة وأن ما كتبه السلاوي كذلك .

وأما النسخ المعروفة عندنا بتونس في الخزائن العامة والخاصة فهي
إما من تقييد الابي وإما من تقييد السلاوي لأنه يفيد أن كاتبه حضر
ختمات عديدة من التفسير على ابن عرفة منها ختمه سنة ٧٥٧ . وهذا
يؤيد أنه من أقدم أصحابه . وكلا الشيخين الابي والسلاوي من أكابر
أصحاب ابن عرفة بخلاف البسيلي الذي لم يحضر درس ابن عرفة إلا
في آخر حياة الشيخ ٧٨٥ كما في ذيل الديباج ، وحيث اشترك الابي
والسلاوي في علو الطبقة فلم يفد ذكر ختمه سنة ٧٥٧ ترجيح نمبته
لأحدهما ، واشتركا أيضا في أن لكل منهما شرحا على صحيح مسلم
يسمى إكمال الأكمال . فلم يفد ما ورد في أثناء التفسير من إحالة
كاتبه ، على شرح مسلم أن الكاتب هو الابي أو السلاوي ، وبذلك
يبقى الاحتمالان في نسبة التأليف قائمين لا يظهر - لحد الآن -
إن نسخ تفسير ابن عرفة الموجودة مخطوطاتها بتونس هي من تحرير
الابي أو من تحرير السلاوي إلى أن تضاف إلى هذا المبحث عناصر
جديدة قد تأتينا بها نسخ أخرى من تفسير ابن عرفة نطلع عليها
من الشرق أو من الغرب .

تفسير أبي السعود

عندما كان التفسير بالمغرب ، وتونس خاصة ، يسير على منهج الإمام ابن عرفة وأصحابه ، كان للتفسير ببلاد الشرق الأوسط ، في إيران وما وراء النهر ، رايكبا ببحر التقرير والبحث والتفكير ، مغرقا فيه ، صاحبها بين أمواج متلاطمة من للباحث والأنظار ، تتراى على عبره ، وقد قام على أحدهما تفسير للكشاف ، وقام على العبر الآخر تفسير البيضاوي .

وكان ربان الحفينة الذي أممك بخزرائها ووضع قطب التحقيق والتمحيص نصب عينيه ، العلامة سعد الدين التفتازاني ثم أخلافه على طريقته التحقيقية الذين ملكوا قيادة الفكر الإسلامي باسمه خمسة قرون من السيد الشريف الجرجاني ، والمصام ، وأبي القاسم الليثي ، وميرزا جان ، والحفيد التفتازاني : أحمد بن محمد بن محمد بن مسعود شيخ الإسلام بهراة ، ومن سلك طريقته من بعدهم ، فارتبط لبيضاوي والكشاف بسلسلة الكتب التي كانت تنلاق حولها أقلام هؤلاء وأفكارهم : مثل الرسالة القدسية ، والمفتاح وتلخيصه

وشرح المضد على مختصر ابن الحاجب الأصل ، والعقائد النسفية ،
والمواقف .

وكان لهذا الخضم الهائج ببلاد الشرق الأوسط : موجة امتدت
إلى آسيا الصغرى وبلاد الروم منذ أواخر القرن التاسع ، بسبب
ما أحدث قيام السلطة العثمانية من صلات بين الممالك الإسلامية ،
وما كونت الفتوح العثمانية ، في بيئة العلم بالبلاد الأعجمية الإيرانية
من تحلق بكرسى آل عثمان المستند إلى قواعد العقيدة السنية ،
ومناهجها العلمية تملقا دفع عن بيئة المعلوم السنية ما كان يكتبها
ويرهفها ويذللها تحت عروش الشيعة الروافض لا سيما بعد الحروب
الطاحنة التي دارت بين الصفويين والعثمانيين بالعراق وبلاد المجمع ،
على عهد الشاه إسماعيل والسلطانين سليم ، وسليمان ، وما تبم ذلك
من الفتن الداخلية بين الشيعة والحنين .

فبذلك أصبح لمصائص للنهج الأعجمي في التأليف والتدريس
امتداد إلى بلاد السلطنة العثمانية بالأفاضل وبالروميلي أنمر رجالا
التحقوا بركب العلامة سعد الدين التفتازاني واشتروا مع أخلافه
في مجوهرات القلمية والتدريسية حول تلك الكتب الجاهزة لتقارير
المحققين وحواشيهم ، ومنها تفسير الكشاف ، وتفسير البيضاوي ،
فانسم بذلك مجال البحث حول التفسيرين ، والتزمت طريقة تتبسم

أحسها بالآخر فأثرت بحوثنا وتقاريرنا شاقة مغضية شمر الدارسون من جرائها بأنه قد كان يتحدد هذين الرأسين أثر في تشييب المباحث وتوفير العناية لإقامة منهج التقرير لتفسير البيضاوي بالرجوع إلى تفسير الكشاف وإلى ما تزايد حولها ، على مر المصور ، من مباحث متعمقة .

ولما كانت زعرة الجمع والتلخيص والمحاكمة قد شاعت بين العلماء الثمانيين الذين كانت أن تفرم أمواج البحوث الزاحفة عليهم من البلاد الفارسية ، فإن التطلع إلى وضع تفسير جديد يجمع بين الكشاف والبيضاوي ويرجح من عناء تسيط كلام ذلك على هذا وتلخيص المهم من المباحث المتعلقة عليهما قد أصبح تطلعا هائما في بيئة العلم الثمانية الفتية .

فكان الذي انتدب على تحقيق هذه الرحلة ، والاستجابة لذلك التطلع ، هو العلامة شيخ الإسلام أبو السعود الهادي المتوفى أواخر القرن المائس سنة ٩٨٢ .

كأنه أبو السعود عالما كاتباً أدبياً فائق المبقرية في اللغات الثلاث : العربية والفارسية والتركية ، وكانت منزلته العلمية قد علت واشتهرت ، ثم كانت مناصب الرئاسة العلمية ، في التدريس والقضاء ومشيخة الإسلام ، قد أشاعت اسمه وأعلت حرمة وقررت منزلته .

وكان ما عرف طلبه العلم منه من كتب في دروسه الحافلة البديعة
وتحاريره ، وما نقد الأدباء من رسائله وفصائده ، قد مكن مقامه
العلمي في قلوب أهل العلم وفتح له أبواب الخطوة والكرامة في رحاب
الباب العالي على عهد السلطان سليمان الأول المعروف بسليمان
القانوني ، حظوة دخل عليها فزاد فيها وزكاها السلطان سليم
الثاني ، فأنح نونس .

ولقد اضطلع شيخ الإسلام أبو السعود بهذا طويلا بالتدريس
في برصى ، وللمطنطينية ، ومواسم أخرى من البلاد التركية ، ولم
ينقطع عن التدريس حتى في ولايته قضاء المسكر وتنقله مع السلطان
سليمان في فتوحه العظمى بآسيا وأوربا فقد كان عند منازلته مع
الجيش ، بقيادة السلطان سليمان القانوني ، قلعة بلفراد يدرس
لبعض ملازميه من الطلبة سورة الفتح بتفسير الكشاف ، وعلى
عليه حاشيته ، وكانت نهاية أبي السعود بالتدريس والتقرير ، على
الطريقة الأعجمية ، فحبب إليه أن يخرج تفسيراً متناسباً مع خصائص
تلك الطريقة التدريسية مثل تفسير البيضاوى ، يكون قد رد على
البيضاوى ما تركه من مباحث الكشاف ، وأضاف إليه نتائج
البحوث الجديدة التي تعلق بها ، وخلاصة الآراء للشكره التي
تبدول في مواضع من التفسير ، فأخرج على هذا للنوال تفسيره

الذى سار ذكره وعظمت شهرته وهو التفسير الذى سماه (إرشاد
المقل السليم إلى مزايا الكتاب العظيم) .

وقد غلب اشتهاره بالإضافة إلى اسم مؤلفه فمرف غالبا تفسير
أبى السمرود .

وقد تولى المفسر أبو السمرود شرح خطته ومنهجه فى ذلك
التفسير فذكر أنه اشغل طويلا بالتفسيرين العظيمين : تفسير
الوخشى وتفسير البيضاوى ، مطالعة وممارسة وانتعاشا للتدريس
والتقرير ، وأنه طالما فكر فى أن ينظمهما فى سلك واحد ، ويرتبهما
على ترتيب أتيق ، وأن يضيف اليهما جواهر حقائق ، وزواهر
دقائق ، مما ظفر به فى الكتب أو ما سمع به فكره ، وإن ما توافر
عليه من الأشغال قد كان يحول بينه وبين تحقيق هذا الأمنية حتى
تقدمت به السن فهناك عزم على إملأ ما كان يصبو إليه فى أوقات
مختلة من بين الأشغال ، وبأفكار موزعة بما يشغل البال .

ونحن إذ وضعنا تفسير أبى السمرود فى الصعيد الذى أراد مؤلفه
أن يضعه ، فيه يتبين لنا أنه قد كان موفقا مما ناهى تحقيق الغرض
الذى يقصد إليه من السير مع الكشاف والبيضاوى سيرا جامعا
لها ، متعقبا لمباحثهما : بتحرير محكم ، وبيان دقيق ، وسبك متين .

فلذلك تلقفه الناس منذ برونه بالاعتناء ، ونظروا إليه بالإعجاب ،
 فهانت نسخة الخطية شرقا وغربا وأصبح مقاما للبيضاوى عناية
 الناس به ، وملأ أراج التعليم في معاهد البلاد الإسلامية قاطبة بعد
 أن نظمت العظمة العثمانية تلك البلاد في ملك واحد ، اتسق به
 سير التعليم الإسلامى في المشرق والمغرب منذ القرن العاشر إلى
 قرنتنا الحاضر .

وكانت شهرة أبى العمود فى المصور القريبة من عصره ، وجدة
 الوضع الذى أخرجه فى التفسير ، يزيدان فى إقبال الناس عليه
 واعتنائهم به . فكانت كل بلاد من البلاد العربية تستقر فيها تقاليد
 الدراسة على المناهج الأعجمية ، بعد لفتح العثماني ، يثبىع فيها
 تفسير أبى السعود .

فلم يكدر يستهل القرن الحادى عشر حتى كانت خزائن الكتب
 حاملة بنسخ هذا التفسير ، ومجالس الدروس حافلة به ، وكان
 العلماء من العرب والمعجم قد اعتنوا بتدريسه والتعليق عليه .

ففى تونس شاعت نسخه ، حتى لا تخلو خزانة من الخزائن
 العامة ، المنشأة فى الدولتين المرادية والحسينية ، من نسخة أو نسخ
 موجود الكثير منها إلى اليوم فى مخطوطات المكتبة العبدلية .

وقد اعتنى بتدريسه والكتابة عليه من علماء تونس ، في القرن
الحادى عشر والثانى عشر ، العلامة الشيخ محمد زيتونة المنستيرى ،
والعلامة الشيخ محمود مقديش الصفاقسى . واشتهر درس الشيخ
زيتونة شهرة واسعة ، إذ كان قد تنقل بين تونس والأسكندرية
والقاهرة والحرمين الشريفين ، وحرر حاشية واسعة مفننة ، متقنة
المباحث ، ابتداءً بما ملأها بتونس قبل سفره إلى المشرق ، وواصل
تحريره وهو مقيم بمكة المكرمة ثم لما عاد إلى تونس حررها
وسبكها وبيضا بما ملأه .

فكانت أثرا قيما من آثار النشاط في العلم ، والرقى في انتاجه ،
بالبلاد التونسية في ذلك العصر ، وبرهانها على ما تكون للبلاد
التونسية في العهد العثمانى من ارتباط لمنهجها بالمناهج
الأعجمية ، زالت به ما كان بين المشرق والمغرب من الاختلاف .

ظهور الشهاب الأول

كان القرن التاسع ، قرن ابتداء تقارب للناهج في البلاد الإسلامية في التدريس والتأليف . وكان لقيام الخلافة العثمانية ، وإقامتها جسر التواصل بين للشرق والمغرب ، تأثير في ذلك أى تأثير .

ومنذ ازدهرت الحضارة العثمانية ، بطابعها ذى الصورة الجامعة في عاصمة الخلافة ، بل عاصمة الانبعاث مدينة قسطنطينية العظمى ، حصل في تلك المدينة من توافر المنشطات ، واجتماع الكتب ، وتلاقى العلماء ، وتلافح الطرائق ، فأكد الصلة التى انمقدت بين المناهج ، وزكى الأثر الحاصل من زوال للفوارق : تأكيذا وتزكية ملا حافى البصفور ، بين مصررة وقرن الذهب ، ثم فاضا على البلاد التى ارتبطت سياسيا ، وتعلقت روحيا بالسلطنة العثمانية ، من أواسط آسيا إلى المغرب الأقصى .

وكان لهذه الجامعة الفكرية الروحية ، جناحان يعودان عليها بما في خوافى كل منهما من خصائص ، لم تتم لتلك الوحدة مزاجها العجيب إلا بتلاقى تلك الحقائق واكتنائها في قلب الوحدة النابض ، ثم فيضانها على هيكल الوحدة بأجمعه .

وما هذان الجناحان إلا البلاد الإفريقية : تونس ، والجزائر ،
والبلاد العراقية : من أعلى مجرى الرافدين إلى مصبهما .

فإن كل واحدة من هاتين الوحدتين الإقليميتين تقع في طرف
السلطنة العثمانية : فتونس والجزائر في الطرف الغربي ، متصلة
بسلطنة المغرب الأقصى ، والعراق في الطرف الشرق متصلة
بسلطنة إيران .

وفي كل من هذين الإقليمين المتطرفين بقايا في خصائص
الدراسة ، وطوابع الثقافة ، نشأت لكل من الإقليمين من
وضع خاص به ، كان يربط بينه وبين أقاليم أخرى تجاوره
بالجنب ؛ ثم جاءت صلته بالسلطنة العثمانية انفصالاً له من تلك
الأقاليم التي كان مندجماً في وحدتها المياسية ، ومصطبغاً
بخصائصها الثقافية .

فأصبحت تلك البقايا من الخصائص مدداً يمد به كل من الإقليمين
دار الخلافة العلية ، فيتكيف ذلك المدد هناك بالوضع الجديد الذي
وضعت عليه عناصر الثقافة ، ويتلاقى هناك بما لم يكن تلاقى به
من قبل من خصائص أقاليم أخرى ، ولا سيما الإقليم الذي يقابله من
الطرف الآخر : الإفريقي أو العراقي .

فإذا كانت الواردات الممتدة إلى الأستانة ، من البلاد الإفريقية

نحمل ما فيها من بقايا المناهج الغربية والأندلسية ، وخصائص طريقة ابن عرفة وابن مرزوق وابن ناجي ، وما تتأثر بمجاسته من ولائد البحث والدراسة في المغرب الأقصى ، بما كان يفصله عن السلطة العثمانية من فواصل ، ويحفظ له من ميزات تبدو ، في القرن العاشر والحادي عشر ، والثاني عشر ، والثالث عشر ، في آثار الرقاق والفشتالي وعبد القادر القاسي وبناني والناودي ، فإن الواردات الممتدة إلى الأستانة من البلاد العراقية كانت ضعيفة متقطعة غير غزيرة ولا مسترسلة ، بسبب الوضع الذي احتمرت العراق لعانيه منذ الهجمة المغولية في أواسط القرن السابع من الخلاء والحراب والفن الداخلية الماحقة .

إلا أن تلك الواردات العراقية على ما كانت عليه من الضعف الداني ، فإن لها في نظر العثمانيين أهمية إضافية باعتبار ما تتصل به من أمداد أخرى كانت البيئة العلمية العثمانية حريصة على أن تعرف منها ، وباعتبار ما تماسه من أقطار كانت البيئة العلمية العثمانية حريصة على أن تصل بفتوحها إليها ، فإن العناصر السنية التي تقطن شمالي العراق ، وخاصة من الأكراد ، كانت ذات تطلع إلى التعلق بالسيادة العثمانية من شأن العثمانيين أن يهتموا بصلاته وتقويته وبث روحه في البلاد العراقية كلها .

كما أن العناصر الشيعية الإمامية التي قوى شأنها عند انضمام القاتية العراقية في سلطنة شواهين إيران الصفويين ، فغزت غذاء وروحيا قويا مفاصلها الثقافية بالمزارات الشيعية في النجف و كربلاء وكاظمية بغداد ، قد كان يهتم البيئة الثقافية العثمانية ، بعد أن انفصلت البلاد العراقية عن سلطنة إيران ، واتصلت بسلطنة آل عثمان ، إذ تأخذ من تلك المفاصل الثقافية الشيعية بعض ما لها من مغذيات ومقومات ، فتجعلها مادة للثقافة الحية في قسطنطينية العظمى وأن تدعم هيكل الثقافة في العراق بما يعطيه قوة الثبات في وجه تلك للماهد الشيعية ذات النزعة الخطيرة على السيادة العثمانية وروحها الثقافية .

وذلك بإمداد كل عرق من عروق السنة في أرض الرافدين بما يثبت به ويحميه ويمكنه من نبع غريسته وزكاها .

فأجهت السيادة العثمانية بالطبع إلى مزارات خلعت عليها من ضخامة التشييد ، وإناقة التعمير ، ما وسع نطاق إشعاعها بما تنطوي عليه من للماني السنية للنسجمة مع روح الثقافة العثمانية . وذلك في مثل ضريح الإمام أبي حنيفة ، وضريح الشيخ عبد القادر الجيلاني .

وكما أحنفت الخلافة العثمانية بسلطانها للناهج السنية في العقيدة

والفقه ، أسندت تلك المناهج أيضا في التصوف ، فعملت على إضاعة
 للتصوف للتجافي عن الباطنية والشيوعية ، للتماشية مع ظواهر
 الشريعة ، المقر للمل والاشتغال الدنيوى وتماطى أسباب الرزق ،
 واعتنت بإبراز الطرق التى ترجع أسانيدھا إلى الخليفة الأول سيدنا
 أبى بكر الصديق رضى الله عنه احتياطا فى سد فريسة استثمار
 الشيعة للطرق التى يرجع سندھا إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب
 رضى الله عنه .

وبذلك انبعثت فى البلاد العراقية ، بعد استقرار الحكم العثماني
 بيئة علمية تكتسى بهذه الصبغة ، تأصلت ورسخت على توالى
 الأجيال ، وقويت بالاستناد إلى مناطق داخلية فى للممالك العثمانية :
 مثل بلاد الشام ، ومناطق خارجية مثل البيئات السنية فى البلاد
 الأعجمية ، بإيران وأفغانستان والهند ، فمادت بذلك مدينة بغداد
 إلى أهميتها الثقافية ، وقامت الدروس ، وعمرت المجالس وشاعت
 الطريقة التدريسية التى انبثت فى للقرن الحادى عشر بأطراف العالم
 الإسلامى ، وازدهرت فى للقرن الثانى عشر . ارتكزت تلك البيئة
 الناشئة على العقيدة الأشعرية والمذهب الحنفى على نحو ما ألفت بينهما
 العلامة سمد الدين التفتازانى وعلى منهج السنة بالتصوف على نحو
 ما صلك الجنيد والغزالي والجيلي والشاذلي وبهاء الدين النقشبند .

وكان لهذه الطرق الصوفية السنية ، ممتزجة بالعلوم الشرعية ، ومقاومة للزعات الرافضية والباطنية ، شأن عظيم في إقامة تلك البيئة وإسنادها ، بقرب روحها من المدارك العامية ، ويبقى على إثارة من التوجيه الروحاني الذي توغل في نفوس الشعوب الإسلامية شرقاً وغرباً ، توغلا مهد قديماً لانتصار الدعوات الشيعية ، فأريد منه في الوضع العثماني الجديد أن يقصر على ذاته ، إن لم يكن ممهداً لانتصار روح الثقافة العثمانية ، فلا أقل من أن يكون غير محارب لها ، كما كان لاشتهار البيوتات التي قامت على خدمة العلم ، أو خدمة الطريقة ، أو الجمع بينهما ، بالانتماء إلى النسب النبوي الطاهر ، شأن عظيم أيضاً في منازعة القوى الدينية المناهضة لسلطنة العثمانية ، حل العثمانيين على مزيد الاهتمام بتلك الأسر الفريفة ، والتنويه بمقامها فكما برز بذلك في الشام آل حمزة وآل طابدين ، برز في العراق آل الكيلاني القادريون ، ثم آل الألوسي ، ومن بين الأسر التي برزت في أوائل القرن الثالث عشر نافع ذو مقام في العلوم الإسلامية ، وذو أثر في تفسير القرآن العظيم ، هو شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي .

مقام الآلوسى

فى العلم والطريقة

نعم العلامة شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الآلوسى ببغداد ، وقد عرفت الأمن والاستقرار ، بعد طول العهد بهما ، فتكونت فيها بيئة علمية سنية إلى جنب البيئة العلمية الشيعية التى كانت قد ازدهرت من قبل ، بما وجدت فى حى الحكم الصفوى الإيرانى من مقام منعة وجلال .

فنشأت هذه البيئة السنية الجديدة تواجه البيئة للتمكن فى العراق من قبلها . مواجهة قوية عنيفة بما تمكن للبيئة الناشئة من عوامل القوة والحصانة فى ظل الحكم التركى العثمانى ، إذ انتظم فيها للذهب الحنفى مع العقيدة الأشعرية والطريقة الصوفية .

وربما كان هذا العنصر الثالث . وهو عنصر الطريقة الصوفية أقوى تلك العناصر نفوذاً فعلياً فى إشاعة حرمة البيئة السنية بين الجمهور ، ورفع منزلتها فى النظر العام . حتى تكونت بذلك لعلماء السنة منزلة نفوذ روحى يضارع ما لعلماء الشيعة عند ماتمهم : من اعتبارات روحانية

لم يكن علماء السنة من قبل ، يعرفونها . . بل كانوا ينكرونها .
ومن صميم تلك البيئة الناشئة ظهر مترجمنا الألوسي متغذيا ،
من جميع عناصرها ، بصورة لا يقل فيها جانب المنصر الصوفي
عن المنصرين الآخرين ، بل ربما يكون فائقا عليهما .

وله العلامة الألوسي سنة ١٢١٧ بين أب كان من مدرسي العلوم
بغداد ، وكان أكبرهم ورئيسهم ، وهو السيد عبد الله بن محمود
الحسيني ، ينتسب إلى الفرع الرضوي الموسوي من فروع النسب
الحسيني الكريم - وأم من سلافة علمية يتصل نسبها من جهة الأم
بالأشراف القادريين الحسينيين ، هي ابنة الشيخ حسن المشاري
وكان أجداد مترجمنا ، من آل الألوسي ، قد انتقلوا إلى بغداد منذ
أكثر من قرنين آتين من الشمال الغربي للعراق ، فاستقروا في بغداد
بمنزلة الحرمة والكرامة ، وساهموا بنصيب وافر في تكوين
تلك البيئة العلمية التي نشأ منها الشباب الألوسي .

فتخرج صاحبنا بأعلام تلك البيئة العلمية البغدادية :
من أمثال والده ، والشيخ علي السويدي ، وغيرهما من علماء
الحنفية والشافعية .

وكان أسلافه من آل الألوسي شافعية للمذهب ، فتفقه في مذهب
أسلافه ، ونزع في كثير من المسائل إلى الأخذ بالمذهب الحنفي ،

ورسخت قدمه فيه ، حتى أصبح من فقهاء . واختص بالانتساب إلى المذهب الحنفي لما ولى منصب إفتاء الحنفية سنة ١٢٨٤ ببغداد ، وإن كانت نزعة الحقيقية نزعة استقلالية اجتهادية ، يجنح فيها إلى السمو من درجة التقليد ، وينفر من وصمة التمسب للذهبي ، كما أثبت ذلك والده في ترجمته ، وكما هو لافح من تحريره ، ومن مباحث تفسيره .

ولقد ظهر نبوغه العلمي في حنن الجمع بين هنامر للمعرفة ، وحب الاضطلاع بهضمها وتحريرها ، وقوة المعارضة في البحث ، وطول الباع في البيان والتقرير ، على ما هو منهج التخرج العلمي في ذلك العصر . وانقطع لخدمة العلم وتدريسه في كثير من المدارس والمساجد ببغداد منذ ريعان شبابه .

وكان لنزعة الصوفية على تربيته النفسية وتكوينه الفكري أثر بعيد ، وكان قد صادف أوائل عهد النشأة العلمية . فاشتهب الألوسى ظهور حركة صوفية في بغداد بعيدة المدى في أطراف العالم الإسلامي ، أساسية التأثير فيما كنا بصددده من بيان شأن العنصر الصوفي في تقويم البيئة العلمية السنية ، وشأن السلطنة العثمانية في إنشاء تلك البيئة والاستناد إليها .

وذلك أن المجتمع الكردي في شمال البلاد العراقية كان قد دفع

إلى بغداد في سنة ١٢٢٦ رجلاً مكتمل الشباب صفياً شافعيًا ، تام
للكفة العلمية ، ضليعاً في الحكمة ، سالكاً مسلك الزهد والتجرد
منقطعاً للتعب ، مضطرباً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

كان قد صاح سياحة واسعة بالحرمين الشريفين ، والبلاد الهامية
وببلاد إيران ، وأفغانستان .

ثم انتهى إلى القارة الهندية وانتسب هنالك إلى طريقة صوفية ،
كان لها في القرن الحادى عشر ثم للقرن الثانى عشر فى الهند شأن
عظيم ، وهى الطريقة النقشبندية التى انتشرت انتشاراً واسماً هنالك
بأثر الشيخ أحمد الفاروقى السرهندى المشهور « بمجدد الألف
الثانى » والذى من أجل شهرته تلك أصبحت الطريقة . النقشبندية
المنسوبة إليه تعرف بالطريقة المجددية ، وتمتاز الأمر المنتسبة إليه
فى الهند وأفغانستان بلقب « المجددى » .

أقام الشيخ الكردى الوافد على بغداد فى الزاوية القاهرية
خمس أشهر أشهر فيها ذكره ، وملاً اسمه للمعاهد والمنازل .

وسرمان ما دخل فى بغداد الحرمات للقدسة لدى كثير من
الأسر البغدادية ورجع إلى موطنه بشمالى العراق فقامت فى وجهه
الثورات والأتهمات ، فعاد إلى بغداد بعد سنتين هودّة تال فيها

الاتصاف الحاسم بتأييد العلماء إياه وإسناد الوالى التركى سميد باشا ذلك التأييد .

كان هذا الرجل الذى حرك الأحداث الفكرية والأعتقادية والسياسية والاجتماعية : هو الشيخ خالد الكردى المجددى النقشبندى ، صاحب المصاحفة العلمية وروائع الآثار القلمية فى اللغتين العربية والفارسية ، وهو الذى انتقل فيما بعد إلى الشام ، واستقر بدمشق إلى أن توفى سنة ١٢٤٢ . ودفن بقبته المشهورة فى حارة الأكراد بأعلى مدينة دمشق فى سفح جبل قاسون .

وكانت الحركة التى أحدثها ظهور الشيخ خالد هذا ذات أثر فى الحياة الفكرية بالمراق والشام ، نشرت ، بين القطرين ، الطريقة النقشبندية ، ووحدت بين القطرين فيها ، وظهرت بين موافق المشهورين من أبناء البيوتات العلمية فى القطرين فى تأييد الشيخ خالد ، والذب عنه ، ودفاع النهم الموجهة إليه .

فقد راجت فى البلاد ، إذ ذاك ، رسالة حكم فيها بالزندقة والضلالة على الشيخ خالد ، فقام أعلام من أئمة العلماء الصنيين بالدفاع عنه : منهم مفتى دمشق الشيخ حميد المرادى ، ومنهم الفقيه الحنفى الدائع الصيت الشيخ محمد أمين بن طابدين الذى حرر رسالة حافلة مدحها : « سل الصارم الهندى لنصرة مولانا خالد النقشبندى » .

أما صاحبنا الشيخ محمود الألوسي فإن حركة الشيخ خالد النقشبندی كانت ذات تأثير قوى عليه في أثره العلمى وفى ظروف حياته .

كان للشهاب الألوسي فى طليعة من الشباب لما دخل الشيخ خالد الكردي إلى بغداد، ولا يبعد أن يكون سرى إليه ذكره من قبل ذلك لما كان خلافة البيت الألوسى ببلاد كردستان .

وإن الألوسى ليحدثنا عن سبق معرفته بمقام الشيخ خالد وأتباعه طريقته من أول هممه بقوله : « ارتضعت ضرع طريقته بعيد القطام واحتسبت حياحبه قبل أن أعتومنى المظام » ويقول فيه معربا من عظيم مقامه فى نظره : « هو الحائز لحكمتين العلمية والعملية ، القماز بالرائعين للظاهرة والباطنية ، فلا ترى مكرومة إلا ومصيرها إليه ، ولا منقبة إلا ورواقها ممدود وهى مقصورة عليه » وينشد فيه مبدا :

فل فى فيه أستاذولى فيه مرشد ولى فيه قطب ذو اتصال ولى ولى
فقد كان ظهور الشيخ خالد الكردي ، وانتصار هؤلاء العلماء له ، والضافهم حوله ، فى المهد الذى دخلت فيه السلطة العثمانية على يد محمود الثانى هور إنجاز الاصلاحات والتنظيمات ، والخروج من سلطان التقاليد والعوائد ، فكان اعتداد السلطان محمود فى إنجاز

عمله العظيم بأصحاب التقيم السامية في العلوم الإسلامية ، من أبناء
الأقاليم العثمانية العربية، وأبناء البلاد الأناضولية والرومية الراسخة
القدم حقا في العلوم المتمكنين من اللغة العربية .

فكانت تلك المصابة من العلماء المستنيرين الذين اعتبروا سند
الحركة الإصلاحية الحمودية ، وتقوى ساعد السلطان بمناصرتهم
مثل شيخ الإسلام أحمد عارف حكمت في تركيا ، وهو قطب تلك
الدائرة ؛ وشيخ الإسلام إبراهيم الريحاني في تونس والشيخ خالد
الكردى ، والشيخ ابن عابدين في الشام ، والشيخ الآكوسي في العراق
وكانت النسبة الطرفية لهؤلاء ترفع من قيمة منزلتهم العلمية .

فكانت بذلك للشيخ خالد النقشبندى منزلة مرموقة في نظر الدولة
اقتضت أن يختص من أجلها بمزيد الرعاية أنصاره من العلماء مثل
صاحبنا الآكوسي ، الذي تكونت له مع الخلافة العثمانية في عهد
السلطان محمود الثاني صلة أكيدة ، يرعى كل من الطرفين حرمتها
ويقابل رعاية الطرف الآخر لها بأحسن منها .

الألومي وتأليفه للتفسير

ظهر للشهاب الألومي في أفق العناية البالغة التي كانت توليها الخلافة العثمانية رجال العلم من السنين في البلاد العثمانية قاطبة ومنها البلاد العربية التي يحكمها العثمانيون حكما مباشرا :
العراق والمراق .

وكانت لفظة السلطان محمود الثاني إلى البيئة العلمية السنية بالمراق ، لفظة مستمد للمعوز ، طالب للتأييد ، في صيل عمله الذي يهدف إلى قلب نظم السلطة العثمانية ، رأسا على عقب .

فكان شهابنا محمود ، باعتبار ما اجتمع له من أسباب البروز ، وعوامل التقدم ، في تلك البيئة ، أكل محل تبنت عليه مظاهر العناية أو خلعت عليه حلل الامتيازات .

ففي عهد السلطان محمود ولي الشيخ الألومي خطة مفتي الحنفية ببغداد ، وبذلك انتظم في عقده من أهل الرئاسة العلمية الدينية بالأقطار العثمانية ، ذلك المقعد الذي كان واسطته شيخ الإسلام بماصمة الخلافة : الشيخ أحمد طارف حكمت .

وبذلك الحل ، الذي ناله من عناية ماصمة الخلافة ، طار صيت

الآلوسى ، وعظمت شهرته ، ونال من عظمة الشهرة ما هو تابع لها :
من التفات الناس إليه ، واشتغالهم به ، وتبعمهم لآثاره ، بين قاصح
ومادح ، وكانت حركة السلطان محمود الكبرى ، فى القضاء على
الانكشارية والقوانين العسكرية القديمة ، وإدخال التنظيمات ،
وتغيير الزى واستحداث الوسائل الجديدة للتعليم وقوانين الحكم
والإدارة وتقاليد السلطنة ، من شأنها أن تثير فى وجهه مصاعب
يذلها ، كلياً أو نسبياً ، تأييد تلك العصاة العلمية وتزكيتها لعملة ،
وإن تمرض أولئك العلماء لما يتعرض إليه الناطقون بكلمة الحق
المحايدة فى وجه الأفكار الساذجة ، ولليول المنحرفة من الغمز
واللمز . وكذلك كان شأن الشيخ الآلوسى مع السلطان محمود .
فإن السلطان قد تظاهرت عليه عوامل الغضب الشعبى ، واتجهت
الدعايات المسيرة بتلك العوامل إلى أن تظهر صنيعه مروقاً من الدين
وعبثاً بمحرماته ، لاسيما بما أحدثته سياسته الجديدة قطيعة
بليغة بينه وبين الطريقة البكطاشية التى كانت أعظم سند روحانى
للدولة العثمانية ، منذ خمسة قرون . فكان ما حصل له من تأييد
للشيخ الآلوسى على اشتهاره ، وعلو منزلته ، ونفوذه كلمته ، أمراً ذا
أثر عظيم فى إسناد الدولة والنفت فى عضد خصومها .

وذلك ما حمل السلطان على أن يظهر تقدير المنة ، وشكر الجليل ، بما رفع من منزلة رسمية الآلوسى فى تقليده خطة الإفتاء ، ثم تقليده نيشان الافتخار العثمانى ، لما أنشأه تذكراً للتطور الإصلاحى الجديد ، وتنويعها برجاله ، وذلك أيضاً ما استهدف به الآلوسى لتيار من النقد والكيده والفساد ، كثر تبرمه به ، وشكواه منه فى كتبه .

وكان مقام الآلوسى ، فى القطر العراقى ، من شأنه أن يمكن أصحاب الخصومات الفكرية والاعتقادية معه ، من صلاح يشهرونه عليه ، مما أصبح يروج حوله من أقاويل : أحدثها أو حرکها ما بينه وبين السلطنة من تساند ، وما خصومه الفكرىون إلا رجال البيئة العلمية المقابلة لبيئته ، أعنى البيئة الشيعية التى لا تقل حدة فى مخاصمتها للدولة عن شدة خصامها مع الآلوسى .

ولقد كان علماء الشيعة يعترفون بظاهرة تفرق بينهم وبين علماء السنة فى القرن الماضى : وهى أن أئمة الشيعة موضوعون بمقام من التقدير يضاهى مقام أئمة الدين الماضين .

فلم يكونوا يتقاصرون عن إظهار بحوثهم فى العلم ، واجتهاداتهم فى الدين ، ولا يجمعون عن وضع للتأليف ، وإبراز الآثار العلمية ، بخلاف ما وقر فى نفوس علماء السنة من تقاصر أمام مقامات

السابقين ، واكتفاء بالمكوف على مخلفاتهم من التصانيف يدرسونها ويشرحونها ويعلقون عليها . وكان مجال التنافس العلمى والتنازع المذهبى ، بين السنيين والشيعة الإمامية . مفتوحاً لأن يرى هؤلاء أولئك بالقصور عن رتبهم ، مستدلين بكثرة تأليفهم وسمعتها وتوافرها . ومن شأن ذلك أن يحفز أهل الحمم ، ولا سيما الذين كانوا يصلون منها نيران تلك المعارك الفكرية الحامية الوطيس ، وخاصة ببلاد العراق ، مثل الشهاب الآلوسى ، إلى أن يعزوا من الآثار ما يكون ناطقاً بملوكهم فى العلم ، وطول باعهم فيه ، بما يرد على ما يرميهم به منافسوه من قصور أو تقصير .

وفى ذلك ما يبين لنا بعض الحوافز التى حركت الشيخ محمود الآلوسى إلى الإقبال على وضع تفسير جديد ، كما فى ذلك أيضاً ما يبين لنا سر العناية والاهتمام اللذين لقيهما ذلك العمل الجليل من سلاطين آل عثمان المعاصرين له : الغازى محمود الثانى ، وابنه الغازى عبد المجيد الأول . فإتينا إذا نظرنا إلى التفاسير التى كانت تروج فى العالم الإسلامى فى ذلك للقرن وجدناها ثلاثة أصناف :

الصنف الأول منها : التفاسير العلمية السنية ، مثل تفسير البيضاوى وتفسير أبى السمود ، وهى مصوغة فى قالب التحرير المدق ، القى يتطلب بيان المراجع ، وبسط المقاصد ، بطريقة تجعل

الدروس الطويلة ، مركزة على الكلمات القليلة ، وتبرز البحوث والتقارير في صورة التعاليق والخواشي .

الصنف الثاني ، من التفاسير التي كانت رائجة في عصر الألو سي : التفاسير العلمية الشيعية ، وهي على منهج التفاسير إلا أن أسلوبها مبني على الإفاضة والبسط والإفصاح مثل تفسير الطوسي وتفسير القمي وتفسير الطبرسي ، وهي في أسلوبها أقرب إلى أسلوب الفخر الرازي ، ومع ما اشتملت عليه ، من إيضاح علمي وبحث نظري ، فإنها قد اشتملت على ما لا تقرأه المذاهب غير الشيعية وخاصة ما يرجع إلى المحامل الباطنية لمعاني الآيات .

والصنف الثالث ، من التفاسير الرائجة قبل تفسير الألو سي : صنف التفاسير الصوفية التي تعتمد على أذواق غير متقيدة بالطرائق العلمية ، ولا محكة الاستخراج على قواعد اللغة وعلومها ، وأكثرها تداولاً يومئذ بين أيدي الناس أحدثها ظهوراً ، وأقربها إلى مسaire الطريقة العلمية : وهو تفسير العالم التركي الشيخ إسماعيل حقي من أهل القرن الثاني عشر .

فكان الملاحظ : أن الصنف الأول من هذه الأصناف الثلاثة ، وهو صنف التفاسير العلمية السنية ، لم يكن له مرجع كاف واف يقوم بنفسه متكيفاً ببسط البحوث والأنظار ، وإبراز المعاني ،

وتحليل ما أخذها ، إلا بالجمع بين الأصول وحواشيها ، وضم الحديث من ذلك إلى القديم .

فكانت تلك الثغرة هي التي تلفت نظر من يريد أن يبدي في تفسير القرآن شيئاً جديداً ذا بال كما أراد الألوسي لا سيما وأن الأذواق ، في ذلك العصر ، قد كانت متشربة بروح المناهج الصوفية ، والأفكار العلمية كانت قد تقبات شيئاً كثيراً من منازع الصوفية وأنظارهم ، فراقت بذلك للتفسير المشتمة على المحامل الباطنية والمنازع الذوقية بما جعل تفاسير الصنف الثاني ، وهي التفاسير الشيعية ، والصنف الثالث وهي التفاسير الصوفية تجدها من كيفيات النفوس والأفكار مما غالا تجده تفاسير الصنف الأول ، وهي التفاسير العلمية السنية ، على ما فيها من صعوبة تحول بين الناس وبين مطالعتها بغير دراسة وجهد .

ابتدأ الألوسي تفسيره في أخريات أيام السلطان محمود ناشطاً في ذلك بما كان يحوطه من عناية السلطان ، فجعل ما أنجزه من ذلك هدية للسلطان ، وقدم إليه ، فعلا نسخة لما أتم تبليغه . وقد حكى الألوسي عن نفسه أنه لما توفي السلطان محمود انقطع عن تأليف التفسير استشعاراً لا يقطع عوامل التنشيط والتأييد ، حتى تبين له أن السلطان

عبد المجيد قد خلف من سلف، واعتذر به الدهر عما اقترف، ماود التفسير، ورجع إلى إكماله .

ويظهر من ذلك، ومما يشكوه دائما من هموم الزمان أن المضايقات اشتدت به في مباشرة وظيفة الإفتاء، لاسيما بعد وفاة السلطان محمود، حتى تمكن من فرصة استقال فيها من منصب الإفتاء مع أمن البقاء على الحظوة والكرامة لدى السلطنة العلية . فتخلى عن الوظيفة، وانصرف إلى إتمام الكتاب، تحوطه العناية والتنشيط من لدن السلطان عبد المجيد، كما كانت تحوطه من لدن والده . وكان ذلك بعد سفره إلى استنبول، واجتماعه شخصيا بالسلطان عبد المجيد سنة ١٢٦٣ وبمد ذلك الاجتماع بأربع سنين كان الألويسي قد أتم تفسيره كليا في تسعة أجزاء، ورفع بنفسه الجزئين الأخيرين فسافر بهما سنة ١٢٦٧ إلى الاستانة، في صحبة والي العراق عبد الكريم باشا، فكان دخوله إلى العاصمة حدثا ذا شأن جليل، نفحت به الرماية العثمانية في شهرة ذلك التفسير ومؤلفه، فلم يعد إلى بغداد لسنة ١٢٦٩ إلا وقد أصبح تفسيره طائر الذكر في البلاد الإسلامية وتعاليق الإكبار والإعجاب محلاة به في المشرق وللفارغ، ولم تكن أصداء هذه الشهرة ترجع إليه في بغداد حتى كان قد توفي رحمه الله في ذي القعدة سنة ١٢٧٠ .

تفسير روح المعاني للآلوسي

لما انتصب الشهاب الآلوسي ، في منتصف القرن الماضي ببغداد ،
يصنف تفسيره الواسع الجامع ، كان على ملتقى قيارات فكرية متباينة
المنابع ، مختلفة المجارى . فالمذهب الجعفرى بأصوله وطرائفه البليغة
فى الانقطاع ، العريقة فى الانكماش ، يتعلق بأهداف التشيع للمتعالى
ويعكف علماءه ، فى الكاظمية والنجف وكر بلاء ، متواصلين مع
سائر علماء الشيعة فى الأقطار الإسلامية ، على دراسات علمية عميقة
تتناول تفسير القرآن العظيم بمباحث العلوم اللغوية والعقلية ، وأعراب
بما يأخذ الأبواب من الإعراب عن نكت ذوقية ولطائف بيانية
وبديعة تتلاقى مع أصولهم ، ولا تتلاقى مع المناهج الكلامية الأخرى
والحكمة العقلية والطبيعية الممتزجة بعلم الكلام السنى كانت فى درجة
مموها التى انتهت إليها فى القرنين الثامن والتاسع على يد المضد
والقطب الشيرازى والسعد والسيد والعصام ثم سمّت فيها من بعده على
يد علماء الدولة العثمانية مثل الخيالى وابن كمال باشا ، أو متأخرى
علماء الهند مثل الشيخ عبد الحكيم السيالكوتى :

والفقه كان قد تأثر بانتشار المذهب الحنفى وما مارس فقهاؤه
فى البلاد الإسلامية قاطبة من تحقيق مناط الأحكام وبحث الصور

واختلافها مما لا يهد به لفقهاه الماضين على نحو ما ظهر في كتاب
 (الفتاوى الهندية) على عهد السلطان أورنگ زيب ، وفي كتب فقهاء
 الشام العظام مثل خير الدين الرملی وابن عابدين . وعلم التصوف
 كان قد ساد وجند عقول العامة والخاصة ، حتى لم يبق لعلم غيره معه
 من مجال ، وعلوم اللغة العربية كانت سائرة على المنهج التحليلي ،
 الذي عليه أعظم الأعاجم وعلماء الروم مثل رضى الدين الاسترابادى
 والجاربرى وديكوز وقد استندت كلها إلى هضبة علم البلاغة ، التي
 تمت قيمتها بسعد الدين النفطازى ، وارتوت من مجارى الأدب
 العربى الصميم ، على نحو ما مزج بين - علوم العربية وآدابها - البغدادى
 فى كتاب (خزنة الأدب) وما أحكم النفطازى من صلة بين نكت
 البلاغة وروائع شعر المعرى تبعا لطريقة شارح ديوان المعرى حشيش
 الخوارزمى المشهور (بصدر الأفاضل) .

والأدب الفارسى ، من جهته ، كان قد سما بالحكمة الصوفية ،
 وتفق بمراس رجاله اللغة العربية ، وفنونها العلمية والأدبية ففاض
 فى شعر جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى ، وسعدى وجامى
 ونشأت اللغة التركية والعثمانية وآدابها فى حجر الأدب الفارسى ، فكانت
 اللغة الفارسية قوام تعليم اللغة التركية ، ولسان العلوم والآداب فيها .
 وكان صاحبنا الألوسى قد ورد كل نهر من تلك الأنهار المنلاقية ،
 وتشرب من كل نبع منها حتى تضلم .

فكان مراسه للأساليب الشيعية في البحث والنفير ، وافراده
بمجازاتهم في مراقبتهم العلمية واضحاً في كتابه المسمى (الأجوبة
العراقية) الذي تناول مسائل من معضلات المباحث العالية في الحكمة
والرياضيات ، كان رجال من علماء الشيعة بإيران قد وجهوا بها إلى
العراق على معنى الإلجاء والتعجيز لأهل البيئة العلمية السنية ، فلم يكن لها
إلا الشهاب الألوسي كفيلاً بالرد والنقد والتحصيل . وأما الحكمة فكان
الألوسي قد بلغ فيها شأوها الأقصى بتخرجه على الشيخ خالد
الكردي ، وهو الذي جمع مفرق المعارف الحكيمة من المشرقين .
وأما الفقه فقد كانت مشاركة الألوسي فيه بين المذهبين الشافعي
والحنفي صقلاً للملكية العالية في تطبيق للفروع على الأصول والرجوع
بالأحكام إلى مداركها ومسيرة الأئمة المجتهدين في أنظارهم المقاصد
والمعاني مسيرة تخلصها من حضيض التعصب المذهبي إلى أوج
التحقيق والإنصاف . وأما التعرف فكان اتصاله شخصياً بالطريقة
النقشبندية ، وولائه للسهروردية والخلوتية ، ومنازعته للكشفية
عاملاً على رسوخ قدمه في الفن لا سيما وأن اختصاصه بالشيخ خالد
النقشبندی وتخرجه عليه في طريقته قد مما به إلى صف البارزين
من أهل للمعارف والأذواق .

وفي العربية وآدابها كان قد تفرس بكتب النحو والبلاغة تفرساً
ربطه بدواوين الأدب التي تدفع إليها كتب البلاغة ، فتمكن من طريقة

للمقارنة بين النصوص الأدبية في المعاني والتراكيب ، مقارنة يتخذ بها من بعض تلك النصوص على بعضها شواهد زيادة على أن تضلعه بها في الآداب الفارسية قد وسع آفاق نظره في المعاني ، والنكت ، وزاده ولو ما بدقائق المعاني للنفسية على المنهج الصوفي ، الذي هو مبنى الشعر الفارسي .

فهذه الثروة الواسعة من المعارف ، وبالأسلوب الجامع بينهما في الدراسة على الطريقة العثمانية الجديدة ، التي كانت قوام البيئة العلمية في بغداد ، تقدم الشيخ محمود الألومي لتحرير تفسيره الذي جاء في تسع مجلدات ضخمة تتألف من أكثر من خمسة آلاف صفحة مطبوعة من القالب الكبير .

فسلك فيه مسلك التفسير اللغوي : يهتم أولا ببيان موقع اللفرد ، أو المركب من جملة الكلام ، معتمدا على قواعد الأعراب واستعمالات البلاغة ومعتمدا بانسجام المعاني وتسلسل الأغراض .

ويخطط بذلك منهجه لاستخراج المعنى المراد ، معتمدا على الشواهد ، إلا أنه يفرق إغراقا قد يسرف فيه في مسائل الاشتقاق والإعراب حتى يتجاوز محل البيان إلى القواعد والمباحث ، من البحث اللغوي ينتقل إلى المقاد معتمدا على الأحاديث وأسباب النزول ، متعربا في ذلك أكثر من الرخشيرو والبيضاوي فلا يزال يتجنب الأخبار الواهية ويحرص على الإسناد المعتقد به . وربما بنى بحوثه مع صاحب الكشاف على الاستناد إلى نقد الأصانيد .

وفي تحصيل المفاد القرآني يحرص على إبراد الأنظار الأصلية والفرعية ، فيناقش الاستدلالات ، ويتعقب الأقوال ، ويعتمد على مقابلة الرأي بالرأي ، ممسكا في الغالب بما في تفسير الطبرسي من محامل غير سنية ليناقشها بقواعد الأصول ومقتضيات التراكيب البلاغية ، وآخذاً على الإمام نخر الرازي تمسكه بنصرة مذهب الشافعي ، فيناقش كلامه بما للفقهاء والأصوليين من الحنفية في تلك المسائل من أنظار في رد حجج الشافعية ومناقضتها أو متجنباً طريقة الرازي في ترجيح مذهب الأشعري ، آخذاً بترجيح مذهب السلف . وهو في كل هذه المباحث يجرى في مجال واسع من الأنظار والمعارف ، حتى أنه كثيراً ما يفشد الشعر الفارسي من مثنوى جلال الدين الرومي أو من ديوان المولى جامي ، وكثيراً ما يخوض المباحث الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية لمناقضة المذاهب غير الإسلامية ، معتمداً في ذلك على أحدث ما انتهت إليه المعارف في بيئته ، ونازماً في ذلك المنازع المجيبة في الاستدلال ، حتى أنه استند إلى حدثان اكتشاف أمريكا في تفسير قوله تعالى ، في سورة الإسراء : « وما كنا مهذبين حتى نبعث رسولا » فبعد أن قرر نظرية نجاة أهل الفقرة . ممن لم تبلغهم رسالة الرسل ، وما عليه المتقدمون من أن ذلك لا يكاد يوجد قال : (وقيل بوجوده في أمريكا ، وهي المسماة ببيي دنيا قبل أن يضر بها في حدود الألف بمسدة الهجرة كريستوفيل المشهور بقلونبو ، فإن أهلها على ما بلغنا إذ ذاك لم يسمعوا بدعوة رسول أصلاً) .

ولقد استطاع الألوسي أن يقيم حداً فاصلاً بين معرفته العلمية والصوفية ، ومنهجه الظاهري والباطني بعدوله عن طريقة الشيخ إسماعيل حتى في حمل النصوص القرآنية على معاني التصوف حتى تنبؤ بذلك أحياناً عن دلالتها اللغوية ، ومحاملها الشرعية ، فاعتبر الألوسي معاني الآيات هي التي تقتضيها دلالة ألفاظها وتراكيبها ومستنبطاتها للمعاني الحكمية والحكمية التي تتناسب مع تلك الدلالات .

ولكنه جعل ، بعد الفراغ من تفسير كل طائفة من الآيات ، فصلاً خاصاً بما ذكره الصوفية في تلك الآيات من المعاني الذوقية ، ومثى في ذلك على الأصل الذي قرره في القواعد التي افتتح بها تفسيره : وهي أن المعاني الصوفية أشارت إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة ، وبذلك تحاشى الادعاء بأن المعاني الصوفية هي المقصود الأصلي ، حتى يكون للمعاني الظاهر غير مراد ، وحكم على ذلك بأنه اعتقاد الباطنية الملاحدة ، وتجنب أن يجعل تلك المعاني الصوفية تفسيراً ، ناظراً إلى ما كان موجهاً على الشيخ إسماعيل حتى من الانتقاد ، وجعل الفصل بين هذا وذاك تنبيهاً على أن المعاني التي يصفها بأنه من باب الإشارة ليست هي مفاد التراكيب ، ولكنها استفادات اخذ بها الذين توصلوا إليها بطريق السلوك الصوفي على معنى أنها تستخرج زيادة على المعاني الأصلية من طريق خاص بها .

ومع ذلك فإن هذا الاحتياط لم ينفعه لأنه في إيراد إشارات ،
متجنباً استقاداتها من دلالة اللفظ قد فتح خرقاً جديداً يقتضى أن
هنالك طريقاً لاستفادة المراد غير مقتضى الألفاظ ، وهو خروج عن
قواعد أهل السنة : في أن الاتهام ليس من أسباب المعرفة . وإذا
كانت تلك المعاني مقصودة فكان غير ها حائل دونها ، وبذلك صح له
أن يسمى الفقيه والعلماء في كثير من المقامات بأهل الحجاب ، وذلك
هو ما أثار على تفسير الآلوسى الطامة الكبرى من العلماء المتمسكين
بالمبادئ الأصلية ، المدركين ما في تلك الخروق من الأخطار . وقد
كان أستاذاً الأعظم شيخ الإسلام سيدى محمد بن يوسف ، قدس
الله روحه شديد النكير عليه ، عظيم التحذير منه ، لا يكاد يتسامح
لأحد طلبته بالرجوع إليه ، بله الاعتماد عليه ، لهذا المعنى من التفسير
بالإشارة زيادة على ما الآلوسى من نزعة خاصة في الاستدلال الفقهي
لم يكن شيخنا ابن يوسف رحمه الله ميالاً إليها .

والحق أن تفسير الآلوسى لو جرد عن قيم التفسير بالإشارة لكان
أليق بمقامه العلمى السامى ، ولكن من نظر إلى التيارات التى تلاقى
في تكوين البيئة العلمية التى أنجبتة ، التمر له عذراء ، وأيقن
بأن تعلق الأفكار بتلك المناهج من التفسير لم يكن يحتمل إلغاءها
لأنها تستقل حينئذ بتوجيه الناس ، ولذلك أوردتها إلى جنب التحقيقات
العلمية الكفيلة بردها أو حجزها عند وضع يقصرها على حدها .

نهضة الاسلام

مضى القرن الثالث عشر، بما فيه من طلائع التطور في الاوضاع،
وعوامل التنبيه للأفكار، والتقليب في المعوائد والطباع.

وأقبل القرن الرابع عشر، على الشرق الإسلامي، كما قال حافظ
إبراهيم: «يسير على قدمين، من ليل ونهار ويطير بجناحين من
كهرباء وبخار» فأيقظ مقدمه النفوس من سباتها، إيقاظاً مزججاً،
وهز الأفكار هزاً عنيفاً. ثم أوقفها أمامه خاتمة غير تامة الانتصاب،
مضطربة مرتعشة، من جراء الإيقاظ المزعج، والهز العنيف
الذين أدخلهما عليها.

فتح الشرق عينيه على الوجود الذي واجهه من جديد بعد
نومته العميقة. ونظر إلى الدنيا، التي كان قد أعرض عنها وذهل عن
مراقبتها، برهة قصيرة فيما يحسب، فإذا هي غير الدنيا التي كان
عرفها قبل إعراضه وذهوله، وإذا هو كالرجل الذي أماته الله مائة
عام ثم بعثه قال كم لبثت، قال لبثت يوماً أو بعض يوم.

كانت أواخر القرن الثالث عشر، مقدمة لهذا الانزعاج، بما لاح
فيها على الرجل النائم، أو قل: الرجل المريض، من انتفاضات
او هزات وتقلبات ذات اليمين وذات الشمال، هي محاولات التجديد

الدينى التى نجاوبت بين الحركة الوهاية بنجد ، وحركة السلطان سليمان العلوى بالمغرب الأقصى ، ومحاولات الإصلاح العملى : فى نظام الجيش ، والمالية ، والإدارة ، والقضاء ، المحاولات التى تسلسلت من عهد السلطان سليم الثالث ثم عهد السلطان محمود الثانى ، فى تركيا ، ومحمد على ، فى مصر ، إلى عهد السلطان عبد المجيد وفرمان الكلكخانة والإصلاحات الخيرية . وما كانت تلك الانتفاضات والتقلبات ، إلا أنرا للآلام الملمعة المظنية ، التى كانت تأكل احشاء ذلك الجسد الهامد ، وتجاوى جنبه من مضجعه .

فلقد كان للعالم الإسلامى قرن واقف منه بالمرصاد ، يسير أمره معه على ناموس التقابل الذى يقوله فيه أبو للعلاء :

يجبى تزايد هذا من تناقص ذا كالليل إن طال غل اليوم بالقصر
فقد كان الرمان فى حقيقة الأمر قد استدار ، منذ قرون ، دورة قضت حركتها بأن تبتدىء شمس المعارف الضاحية على الشرق عميل إلى مغربها فى الأفق الأوروبى ، منذ كان ابن خلدون يستقبل القرن التاسع بنظرة مشفقة من عواقب ذلك الدوران حين يقول : « واعتبر بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر ممرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها ثمار العلم ، وتفننوا فى اصطلاحات التعليم ، وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون ، حتى أربوا على المتقدمين ، وفاتوا المتأخرين . ولما

تناقض عمرانها وانذعر سكانها ، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ،
وفقد العلم بها والتعليم ، ثم يقول ، في خشية وإخفاق : « وما أدرى
ما فعل الله بالشرق » ثم بعد أن يعمل نفسه بالبقية الباقية من إثارة
العلوم في أقصى الشرق الإسلامي ، قائلا : « ويبلغنا عن أهل المشرق
أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة ، وخصوصا في عراق
المعجم وما بعده فيما وراء النهر أنهم على تسبيح من العلوم العقلية »
وبعد أن يباهى بسعد الدين التفتازاني ينظر إلى أوروبا مستعظما ما
بدأ يظهر فيها من نهضة للعلم لم تكن من قبل ، فيقول : « كذلك بلغنا
لهذا العهد ، أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الأفرنجية من أرض رومة
وما إليها من العدو الشمالية نافقة الأسواق ، وأن رسومها هناك
متجددة ، ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة متوفرة ،
وطلبتها متكررة ، والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار » .

كان هذا النظر البعيد ، والتوقع العجيب ، قبل أن تطلع على
الناس ، أنوار العصر الحديث باكتشاف إبرة القطب ، وبارود المدفع ،
وظهور الطباعة ، وصناعة الورق ، وقبل اكتشاف أمريكا ، وقبل
رحلات الرواد الأولين للطرق البحرية الرابطة بين الغرب والشرق ،
وقبل أن تستحكم النهضة الأوروبية ، وتلد ما ولدت في الأفكار
والآداب والفنون ، وفي العقيدة الدينية ، وقبل أن تقطع مناهج
التفكير والبحث الأشواط التي قطعها إلى نهاية القرن السابع عشر

بحكمة سيكون وديكارت ، واكتشافات غاليلى ونيوتن فما الظن بما
حدث بعد كل هذه الأطوار ، وما نجم عنها ، من انبثاق المعارف ،
ويروز الاكتشافات ، التى جعلت الإنسان ، فى ذاته ، وفى وضعه من
العالم ، فى القرن التاسع عشر مسيحيا الثالث عشر هجرى ، قد اختلف
اختلافا بينا عن الإنسان وعن وضعه من العالم فى كل ما سبق من
قرون منذ ابتداء الإنسانية ، فدى الإدراك الحسى قد اختلف عما كان
عليه باكتشاف للنظارة والمجهر ، فضلا عن آفاق الإدراك العقلى التى
تغيرت بالاكتشافات الرياضية ، والمعارف الكونية . والأرض
بذاتها قد اختلفت عند الإنسان الجديد عما كانت عليه عند الإنسان
للقديم فى شكلها وحركتها وأقطارها ونسب الماء فيها من اليابس
والطاقة الإنسانية قد تغيرت بما تمكن له من الآلات المسيرة بقوة
النجار والملدول التناسبى بين الزمان والمكان قد انقلب بحكم ما
تمكن للإنسان من سرعة المواصلات الجديدة فى البر والبحر ، بوسيلة
المراكب البخارية ، فأصبحت حدود الأبعاد متجاوزة لما عهد من
نهاياتها من قبل وتطلبها للظرف الزمانى الذى تقطع فيه أقل بكثير
من تطلبها للقديم .

وارتبط بهذا الوضع الجديد ما تولد للإنسان فى حياته الخاصة من
مدارك وأذواق تطلع بها إلى ضروب من زهرة الحياة ، على غير ما كان
يتطلع إليه من قبل ، وما تولد فى حياته العامة من ربط علاقته بالأفراد

وبالجاميع ، ما غير قهرا صورة نظم الحكم ونظم المعاملات ، ففقد
 بقدر دساتير الدول وقوانينها ، ظهرت آثار ذلك كله فيما تمكن
 للأمم التي استقرت فيها تلك المعارف وتولدت عنها ولائها : من
 الاكتشافات ، وزهرة الحياة ، وسلامة نظام الحكم ، وانتظام حالة
 الفرد والمجتمع ، فإذا هي كما يقول حافظ : « فالتقت دولة العجب ،
 بدولة الأدب ، واجتمعت بدائع الاختراع ، ببدائع البراع ، واخضل
 ظل هاتين الدولتين ، وامتد من المغربين إلى المشرقين ، وأضحى الناس
 بين نعيم الحرية ونيعم المدنية » .

وإذا أثر ذلك : إن الدين فزعوا من نومهم مذعورين ، وهم أبناء
 للفرق الإسلامي ، لما نظروا إلى هذا العالم الإنساني الذي فاز بمعادته
 الدنيوية أيقنوا أن ما كان يقض مضاجعهم من آلام لم يكن ناشئا
 إلا من الصولة التي صال عليهم بها قرنهم الغربي ، فأقبلوا يمدون
 أنفسهم لأن يفوزوا بما فاز به ، ويتلمسون قواقع الأدوية منهم
 وانتهى بذلك دور الانتفاضات التي ختم بها القرن الثالث عشر ،
 ومثل تفسير الألوسي منها شيئا ضئيلا ، على نحو ما يمثل أثر فكري
 انتفاضات لا يحكمها العزم ، ولا يعلوها الوعي ، وأقبلوا على حركات
 تملحها الغرائم الواعية ، وتتقدم الجهود الفكرية لتسييرها في فروع
 الحياة الإسلامية عامة منطلقا بسيرها ذلك من أصل الحياة وقوامها
 وهو التفكير الديني المؤسس على القرآن وتفسيره .

الإصلاح الديني

كان ذلك الهول المزعج ، الذي نزل بالعالم الإسلامي من جراء الأحداث المربعة التي أصابته فنبهته إلى نسبة مقامه ، في تأخره وانحلاله ، في مقام العالم الأوربي ، في تقدمه وحزمه ، هولا ، قد ضيق من صدره الذي كان منقرا للإسلام ، تضيقا أخرج به وأضناه ، ومن مسا مؤلما داميا ، موضع العقيدة الدينية من قلبه ، إذ أصبح يشعر بأن حقيقته القومية الإسلامية قد بدأت تبتعد عنه ، مندرجة في الماضي المنقرض ، وأنه بقي في حاضره غريبا عن كل شيء غربة لا تقف عنده حد ما قال أبو الطيب :

ولكن الفتى العربي فيها

غريب الوجه واليد واللسان

هل تتجاوز ذلك إلى ما هو أبلغ في وحشة الاغتراب ، أعني غربة الرجل في وطنه ، التي يقول فيها أبو العلاء :

أولو للفضل في أوطانهم غرباء

تشذ وتنأى عنهم الغرباء

نم إلى حالة من الغربة فوق ذلك كله : هي غربة الإنسان بنفسه

عن نفسه ، حيث يحس بأنه واقف من صروف أحداثه وتقلبات
 زمانه ، موقفاً بجملة شاهدة في الغائبين ، وغائبا معدودا في الشاهدين
 حيث يكون بحسه مع الأحداث مغالطا لها ، ويكون لبه وجوه
 نفسه قد تخلقا عنه ، لأنهما لم يستطيعا تلك الأحداث الثقيلة
 المنكرة ، خلطة ومراسا ، فيكون في وقت واحد هو وليس
 هو ، ويشهد الأحداث شهودا حسيا في ذهول إدراكى إذ تمتد يده
 إلى أمور لا يطمئن إليها قلبه ، ويرى بصره قريبا ، ما يوده فؤاده
 بعيدا ، فتضطرب في نفسه الأحاسيس ، وتتدافع العوامل ، وهو
 تارة يبتعد عن حضوره النفسى متعلقا بجزيان الأحداث الماثلة
 من حوله ، وتارة أخرى يغيب عن حضوره الشبحى طائر إلى مسبح
 نفسه في آفاق الحقائق المجردة ولسان حاله ينهد :

ردوا على جفنى النوم الذى سلبا

ونبتوني بعقلي أية ذهابا

فلا يزيد عليه يوم على ذلك إلا وحيرته زائدة ، واضطرابه
 مرتبك به ، وألمه بالغ مبلغ ما قال ابن الفارض :

ممره واضطرابه فى انتقاص

وجواه ووجده فى ازدياد

فى قرى مصر جسمه والأصباحا

ب شأما والقلب فى أجياد

ذلك هو حال العالم الإسلامى فى التنافر بين مثله العليا وبين واقعه المحسوس ، وأواخر القرن الهجرى الماضى ، يؤمن فى نفسه بعظمة وعزة لا يجد لها فى الأمر الواقع مظهرا ، ويقدر قرنه الأوروبى بمنزلة الهدون فيجده ، فى الواقع ، قد سما فوق تلك المنزلة بمراحل ويهجر من شرائعه وعوائده وآدابه ما يجب عنده أن لا يهجر ، ويتلبس من شرائع غيره وعوائده وآدابه بما لا يجوز فى نظره أن يتلبس به ، فإذا القوضى العقلية تنتشر حوله وتسود عليه ، وإذا أمواج الأهواء السياسية تتقاذفه ، وإذا هو مسلوب الإرادة ، مسلوب اللب ، يفعل الشيء ولا يقبل أن يقال أنه فعله ، ويستحل العمل ولا يرضى على من يقول له : إنه حلال ، وكان من طبع تلك الجبهة الأليمة ، أن تنتهى بالمجتمع الذى نزلت به إلى إحدى نتيجتين :

إما الانسلاخ التام عن مثله ومبادئه الاعتقادية ، بتعوده شيئا فشيئا ، ما هو جار عليه من واقع ناب عن تلك المثل والمبادئ ، وإما عزم جديد يدفعه إلى أن يجمع نفسه النافرة ، إلى نفسه الحاضرة ويتناول ما هو أمامه بجأش رابط ، وفكر ناقب ، حينما يستطيع أن يجد فى مثله العليا ومبادئه الاعتقادية مسانغا لتلك الأحداث التى هو خائض غمارها من حيث يدري ولا يدري .

ولكن الذى كان يحول بينه وبين ذلك العزم الجديد : أن
المثل العليا ، والمبادئ ، التى استمدتها من تعاليم الإسلام ، كانت
غير متفتحة لأن يجد فيها مسانعا للأحداث الداهية عليه . فإن تلك
المبادئ الإسلامية السمحة التى آتت بين العقل والدين ، ومكنت
للأحكام الشرعية محل انطباقها ، دائرا مع دوران المعاني والمصالح ،
واختلاف الظروف الزمنية والمكانية ، كانت مع ذلك قد حملت
من البدع ، وسوء التأويل ، وقصور الأنظار ، ما لا قبل لها باحتماله
فقصرت المعاني عن غاياتها ، وانكشفت مرامي الدين عن أنظار
العلم والحكمة ، وزادها ظلام عصور الجهالة وقرون الانحلال
تضاؤلا وانكاشا .

فلما هب المجتمع الإسلامى من نومه ، على فجر النهضة فى أواخر
القرن الماضى ، وجد الأحكام الإسلامية والحكم القرآنية محصورة
وراء سور مضروب عليها ، من البدع والعوائد ، لا تستطيع أن
تتعداه إلى المحيط الواسع ، والحق الخصب ، إلا إذا اقتدت بنور
من التفكير الدينى يهديها إلى طريق تخلص به من صور البدع المحيط بها
حتى تتحرك حرة طليقة ، ويرى الوجود صورتها النقية مجردة مما
كان يرين عليها فى محبسها وراء سد البدع والعادات .

وفى كان العالم الإسلامى يتطلع من حيرته إلى حكمة تخرج له

الحقائق الدينية نقيية من وراء أسوار البدم ، ويتصور هذا العمل المنتظر في صورة ربما كان يتصورها اقتباسا من مثل لها صرت به في القرون الغابرة من آثار الطرطوشي ، والشاطبي ، وابن الحاج ، وابن تيمية ، وابن القيم ، والشوكاني ، والرهوني ، والسنوسي ، وابن عبد الوهاب .

كانت محاولات أخرى منصبة إليه من الغرب ومن الشرق تتجه إلى قطع أمله من تجديد كيانه الإسلامى ، إذ تبرز له الحقائق الدينية وراء ذلك السور ، ولن تستطيع أن تجد فيه منفذا للخلاص ، وتروج في نظره عظمة الحضارة الأوربية ، وضرورة إقباله عليها ، موسوسة وراء ذلك بأن للإسلام شأنه الزائل ، ولتلك الحضارة يومها المائل ، ومغرية له من طريق هذا الوسواس بالتعلق بمبادئ تخيل إليه أنها المنسجمة مع روح تلك الحضارة ، هى مبادئ الفلسفات المادية للعطلة التى كانت تتمثل فى الدعوات الإلحادية الآتية من الغرب بآراء ديدرو ، وفولتير ، وداروين ، أو بالمذاهب الاجتماعية والإباحية التى كانت تطلع فى أوربا تحت عنوان التقدم والتحرير ، وتتمثل فى الدعوات الدهرية الهدامة ، التى بدأت تظهر فى الشرق الأوسط مجددة الطريقة الدهرية القديمة فى مذهب النيشرى^(٤)

الذى طلع قرنه فى الهند ، أو مجددة الدعوات الباطنية فى للذهب
البابى الذى تولدت دعوته فى إيران ، فكانت هذه التيارات الصاخبة
التي انصبت إلى موقف العالم الإسلامى ، فى حيرته أطام ولائد النهضة
الغربية ، التي غزته فى عقرو داره ، من شأنها أن تدفع به إلى اضطراب
تترزعزع له أقدامه حتى يهوى منفصلا عن كيانه الدينى ، انفصالا باتا
ليذهب مغمورا مجرورا فى سبيل النهضة الغربية إلى حيث يفقد كيانه
القومى ويستطيع أن يستبدله باستعارة كيان غيره .

فكان الذى تحقق فيه أمل العالم الإسلامى ، فى بروز دهوة
دينية هادية ، تكفل إظهار الحقائق المهدية من وراء سياج البدع ،
وترد غائلة هذه التيارات العادية التي كانت توشك أن تودى به ،
هو رجل من أرومة العرب للمستعجمين ، ينتمى إلى النسب الحسينى
الطاهر ، نشأ بين نخوة النسب ، وحكمة العلم ، وخبرة السياسة ،
واستكمل جهازه العلمى ، فى العربية والفارسية ، من علوم لسانية
وأدبية ودينية وعقلية ، فبلغ فيها المنتهى على ما هو شأن أهل
القطر الذى نشأ فيه ، وهو بلاد أفغانستان ، وما كان هذا الرجل
إلا السيد جمال الدين الأفغانى .

جمال الدين الأفغانى

إن ظهور جمال الدين الأفغانى من القطر القدى ظهر فيه ، فى وسط آسيا قد كان مصدق التوقع الذى كان توقعه العلامة ولى الدين بن خلدون ، من أن « بضائع العلوم الحكيمية لم تزل متوفرة فى عراق المعجم وما بعده ، وأنهم على ثبج من العلوم الحكيمية » .
فقد كانت نشأة السيد جمال الدين الأفغانى على دراسة حكيمية صميقة سامية ، خالط بها ابن سينا والغزالى وابن رشد والإمام الرازى وابن خلدون ، وامتزج فيها مع السهروردي ، والكاتبى ، والقطبين : الرازى والشيرازى ، والمعضد ، والدوانى والبيدى ، والسعد ، والميد .

وكانت سنة تلك الدراسات الحكيمية الراقية الجامعة مرنة لم تنقطع من صوم البلاد الأعجمية : من إيران إلى الهند ، كما انقطعت من البلاد الإسلامية للعربية ، حيث هجرت تلك الكتب ونبتت أساليب ظهورها واتخذت مباحثها ومسائلها نسيا منسيا .

وكان موقع بلاد أفغانستان ، حيث شب السيد جمال الدين واكتمل ، قاضيا بأن يتمكن لناشئة العلم فيها من التعلق بطرية الماضين من رجالها : مثل الفخر الرازى والتفتازانى ، والاتصا بفنهاء الحكمة الإسلامية فى الأقطار المجاورة لها فى الهند وماور

النهر وإيران ، حاضريهم وغابريهم ما يوجه بالناشئة الأفغانية إلى الإقبال على نهج الحكمة الإسلامية الذي عمرت به بيتهم على حين هجره الكثيرون ، لا سيما وأن مجاورة القارة الهندية وشديد الاتصال بها ، مع ما يحمي أفغانستان من أن تنالها يد الحكم الاستعماري ، التي قبضت على الهند ، قد كان من شأنه أن يفتح للحكيم الأفغاني ، الحديد البصر ، الواسع النظر ، آفاقا من المعرفة الذهنية ، والخبرة الشهودية ، قلما تتاح لغيره ، من أبناء الأقطار الشرقية الأخرى .

فلاستعمار البريطاني ، في صورته الطاغية الهادئة ، بعد القضاء النهائي على آخر رمق من امبراطورية المغل ، في حرب السبهي ، قد كان عبرة لاستيلاء القلة على الكثرة ، ومثال الدخيل من الأصيل ، من شأنها أن تبعث ، في نفس من يرقبها عن كذب ، اعتبارات ومقاييسات وإنظارا في الأسباب والمسببات ، تفتتح له في إدراك ما أظهر الله من آية ، وما أخفى من سر ، في شأن هذه الأمة العجيبة ، التي تقلبت بها الأحوال بعد سلطان مبسوط ، وصفات فاضلة ، عمران مستبهر ، وعزة قعساء ، إلى ما تعانيه من مذلات وإهانات ، ترز به من خراب في البلاد ، أو فناء في الأرواح .

والحياة التي كان يحياها الإنكليز في الهند ، في المدن الخاصة بهم ضواحي العواصم الهندية الكبرى ، قد كانت مثلا غريبا في نظام

الأسرة ، وحياة الجماعة ، وسيطرة الحكمة والرشد على كل مظهر من مظاهر السلوك .

والآلات التي نصبها المحاكون في للراسي والبراري مع من يحكمها ويسيرها : من رجال العلوم الرياضية ، كانت برهانا على أن لتلك العلوم عند هؤلاء الدخلاء مبلغا وراء الذي تركناها عليه ، نحن معاشر الأصيلين ، لما رفعنا أيدينا عن الاكتشاف والبحث في العلوم الرياضية ، وجففنا أقلامنا من التأليف فيها .

كل هذه الدواعي للنظر ، والنواحي من التأمل ، كانت مبدؤة للسيد جمال الدين الأفغاني ، في البلاد الهندية لما صافر إليها شاباً سنة ١٢٧١ ، وهو ابن ثمانية عشر عاماً ، قد استكمل تخرجه في العلوم العالية ببلاد أفغانستان ، فأقام في الهند نحواً من سنتين يستكمل العلم بتعاطي الرياضيات على الطريقة الأوروبية الجديدة ، ويستكمل العقل بالتأمل في تلك الاعتبارات الحسكية الاجتماعية . التي ينطق بها وضع الحياة في القارة الهندية ، ولا سيما وضع الحياة الإصلاحية من صوم المجتمع الهندي . وواصل سيره من الهند في سفرة طويلة كثيرة المراحل عبر الأقطار ، حتى انتهى إلى الحرمين الشريفين . فخرج في حجة سنة ١٢٧٣ ورجع إلى وطنه الأفغاني ، وقد ملا وطابه خبرة بأحوال الأقطار وتجارب الأمم . وأقبل في أفغانستان على الحياة السياسية ، فاشترك في الحكم ،

وزاد خبرة بما عرف من ممارسته وتقلباته، حتى انتهى إلى منصب أكبر المسئولين عن الحكم في إمارة أفغانستان على عهد أميرها محمد أعظم خان، إذا أصبح وزيره الأكبر في كابل، فوقف على دخائل الدسائس الاستعمارية، وشهد، من خراب القدم، وخيانة الأمانات مازاده إدراكا لحقائق الأدواء التي نزلت بالعالم الإسلامي: من فسادة الداخلي، الذي جبر إليه التسلط الخارجي. وبعد انقراض تلك التجارب، وتولى تلك الدولة، خرج السيد جمال الدين سنة ١٢٨٥ قاصدا الهند مرة أخرى، فلم يسمح له بطول للقيام فيها، وقصد منها مصر فلم يقيم فيها أكثر من أربعين يوما، تردد فيها على الجامع الأزهر واختلط بكثير من طلبة العلم ورواد الأدب. وسافر من مصر إلى الأستانة فظهر فيها علمه وفضله، وهي قلب العالم الإسلامي، وقابله فيها من الأذى والدس ما لم يسلم منه ذو قيمة من الوافدين على العاصمة العثمانية. وأرغم على الخروج من الأستانة سنة ١٢٨٨ فماد إلى مصر، وأقام فيها هذه المرة ثمانين سنين، كانت هي طور بروز حكمته ومعرفته، والإصداغ بدعوته في الإصلاح الديني، بما لها من أثر جديد في توجيه تفسير القرآن.

فقد كان عمله، طيلة الثمان سنين التي أقامها بمصر، بحث ما كان مهجورا من مواد الثقافة الإسلامية وطرائقها، بتدريس الكلام والحكمة والرياضيات وتحريك مشاركات المباحث، وفتح مسالك

النظر وتهيئة فرصة التقرير والتحرير وصقل ملكاتهما بالنقد والمران، كانت حياته مدة إقامته بمصر حياة حكيم صوفي زاهد متواضع، أقام كما يقيم الوافدون من حامة المعجم، في «خان الخليلي» وبدأ يتصل بطلبة الأزهر، ويشيع ذكره بينهم، فيغشون بيته ويمجاذبونه أطراف الأحاديث، فيجدون عنده رأيا وعلمًا ومقدرة ما كانوا يفرضون توفر نصيب منها لأكبر من إشار إليه بومئذ بالعلم.

وكان ينهم إلى ما في الإعراض عن الدراسات الحكيمة من علمية وصوفية، من نقص في العالم الإسلامي، يجعل تتاجه العلمي ضئيلا منقوصا، ونظره إلى الحقائق العلمية سطحيا غير نافذ، حتى حجب إليهم شعورهم بهذا للنقص السعي في تلافيه، فرغبوا إليه أن يدرس لهم طائفة من الكتب، فأقبل يقرئهم، من هوالى كتب الكلام والأصول: العقائد النفسية بشرح التفتازانى، والعقائد المضدية بشرح الدوانى، والتوضيح لصدر الشريعة بمحاشية التفتازانى: التلويح، ومن كتب للنطق: شرح القطب الرازى على الرسالة الشمسية، والمطالع للأرهموى، ومن كتب الحكمة العليا والتصرف: الإشارات لابن سينا، وحكمة الإشراق للسهروردي، والرسالة الزوراء للدوانى، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب الجفيني والطومى، مع التوسع في كل ذلك، بإيراد الآراء الجديدة والاكتشافات، ومناقشة المذاهب والمقالات، بما مما بطلته إلى أوج

الحكمة الحق، وكشف لهم مما كانوا فيه من منازل التقاصر والقصور
ومما عليه الوضع العلمي في أوطانهم من موقف الجود .
وكان في مقدمة المنتسبين إليه والأخذين عنه من هو عضده
في حملته والقيام على حكمته ومذهبه الإصلاحى من بعد الأستاذ الإمام
الشيخ محمد عبده .

وأنهى السيد جمال الدين هذه الإقامة الطيبة المحببة في مصر ،
باتجاه إلى الاشتراك في السياسة لا يهمننا أمره ، ولا نحكم عليه الآن
بصواب أو خطأ ، في أصله ومنهجه ، إلا أننا نذكر أن ذلك كان
سبباً آخر جد في مصر سنة ١٢٩٦ ، فلم يكن خروجه منها رزوا
بالغا على خطته الإصلاحية العلمية ، لأن بذوته ، كانت قد أخرجت
شطأها ، والشعلة التي كانت ملتهبة في فكره وروحه كانت قد
أضاءت مقاييسها في أفكار وصدور ، وعلاوة على أن خروجه من
مصر قد ألقي به إلى الهند مرة ثالثة ، فزاد تعمقا في اختبار للذاهب
ووقف بقله لمقاومة الدعوة الإلحادية الدهرية إذ كتب هناك
رسالة باللغة الفارسية ، كانت دستور للنهج الإصلاحى الدينى الذى
سارت عليه ، من بعده ، الدراسات الدينية والقرآنية : في مجلة المنار
وآثار الشيخ محمد عبده .

هذه الرسالة هي التي حرر ترجمتها ، فيما بعد ، الشيخ محمد عبده ،

بعنوان « الرد على الدهريين » وهى التى بسط فيها جمال الدين رأيه فى الحكم على الفلسفة الطبيعية المعطلة ، وفساد مذاهبها ، وسوء نتائجها فى الأخلاق والنظم الاجتماعية ، مقارنة ذلك بما للدين من أثر فى تكوين الخصال النفسية الطيبة وحماية النظم الاجتماعية المصالحة . وقارن فيها أطوار توارىخ الأمم بما أنالت من سعادة فى التدين وما أصابها من شر بالنورط فى المذاهب الإلحادية .

وجعل محاور تلك المقارنة التارىخ الإسلامى فعمل كل ما أصاب المسلمين فى أفكارهم وأخلاقهم على الدعوات الباطنية ، والانحرافات الاعتقادية .

وانتهى إلى أن الدين هو سبب السعادة التامة ، وأن دين الإسلام قد فاق فى تلك للزبة بما لا يساويه فيه دين ولا يقاربه بما هذب من العقول ، وما طهر من الطبائع ، وانتهى إلى نقطة سلبية استقهامية هى منطلق للعمل الإيجابى للناس . بعد من حكته .

وهى قوله : فإن قال قائل : إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت فما بال المسلمين على ما نرى من الحال السيئة والشأن الخزى فجوابه : أن المسلمين كانوا كما كانوا وبلغوا بدينهم ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم ، وأكتفى الآن من القول بهذا النور الشريف : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

الشيخ محمد عبده

هذا حكيمنا الأفغانى لم يكده يلتقى على العالم الإسلامى من حكمته السامية ، التى أفاضها من مقامه من الهند فى بلاد الدكن بمدينة حيدرالاباد ، خلاصة نظره فى للقرارة بين ماضى المسلمين الزاهر ، وحاضرهم المآثر ، ماجمل مداره على النص القرآنى الشريف « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » حتى استمكك جمال الدين بالمرودة الوثقى من ذلك التنبيه القرآنى البليغ ، فأقبل يبحث عن طريق يسلكه المسلمون ليتمكنوا من رد حالتهم من السىء إلى الحسن كما غيروا ما بأنفسهم من الحسن إلى السىء ، فلم ينته به الفكر إلا إلى إيجاد حركة إسلامية جامعة تعمل على إيقاظ أفكار المسلمين إلى إعادة الحكم الإسلامى ، والهداية الدينية ، إلى ما كانوا عليه فى العصر الأول : من الطهر والعدل والكمال ، مع ملاحظة العلل التى أدت بهم إلى ما هم فيه ، وبيان الواجبات التى كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف ، وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات ، والاحتراز من غوائل ما هو آت .

وعلى غرار هذه القواعد نسج السيد جمال الدين خطة عمله الإصلاحى الذى شمر للاضطلاع به عند استهلال هذا القرن الرابع عشر ،

لما فارق البلاد الهندية أو آخر سنة ١٣٠٠ هجرية، وسنة ١٨٨٣ ميلادية
 فر على مصر من قناة السويس، وكتب من هناك يستنجد بأخص
 أبنائه، وأخلص أصفياه : الشيخ محمد عبده، ليتداركه بقوة جناحه
 وبيانه، وبلتحت به إلى أوروبا لينجزا معا ما فكر فيه من أمر.
 وكانت يد الجحوت، التي خرجت بالسيد جمال الدين من الهند،
 قد خرجت قبله، من حيث لا يعلم هو، بصديقه وتلميذه من مصر
 منفيا، فأقام في بيروت.

جئت رياح الأحداث بين الرجلين في باريس، أوائل السنة
 للولاية، فامتزجت الروح بالروح، وتجمست الفكرة القلم، وأقبل
 جمال الدين بعقله، ومحمد عبده بعلمه، يخطان منهج الخلاص في
 جريدة العروة الوثقى، مؤلفين بين مراحل العرضية في معالجة
 الأحداث الجارية بومئذ في العالم الإسلامي، وبين مقاماته الجوهرية
 في معالجة الانحرافات : الاعتقادية، والخلقية، والاجتماعية، التي
 نزلت بالعالم الإسلامي، وبيان براءة الإسلام منها، وإن عود
 الإسلام إلى حالة عزه متوقف على تقويم تلك الانحرافات.

وتجسدت بذلك عناصر الفكرة الإصلاحية جليلة لصاحبها، قبل
 أن تتجسد لمن عداها من الناس، واتخذت فكرة جمال الدين
 الأفغانى من بلاغة قلم تلميذه، ونفوذ بيانه، معارض برزت فيها
 صورها صافية ناصعة، وقد تخلصت مما كان رائنا عليها من انقباض

طبعه ، وتشاؤم نزعتة والمحلت عنها عقدة للمجمة التي كانت ترسف في قيودها ، فأصبح الرجلان متكاملين ، وتمازجا وتفاعلا حتى صارا متئين ، فأذا كل منهما هو الآخر بعينه .

وضرب الدهر بينهما بضرباته ، فافترقا من باريس ، وسار أحدهما مشرقا والآخر مغربا : إذ ذهب السيد الأفغانى إلى روسيا وللانيا ، ثم رجع إلى إيران ، ثم عاد إلى لندرة ، ومنها انتقل إلى الأستانة التي توفي بها في شوال سنة ١٣١٤ مارس سنة ١٨٩٧ . وأما الشيخ محمد عبده فرجع من باريس إلى تونس ، ثم انتقل من تونس إلى بيروت ، ثم عاد إلى مصر سنة ١٣٠٩ .

فإذا كان الحكيمان قد أصبحا عبارة عن صورتين متطابقتين ، فإن الصورة التي تتبع فيها ما كان لتلك الحكمة من أثر في تفسير القرآن إنما هي الصورة الشرقية العربية : ولنرى بها صورة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده .

كان الشيخ محمد بن عبده خيرا لله من الريف للمصرى ، من قرية في منطقة شبراخيت تسمى « محلة نصر » لم يبتدىء بتعلم القراءة والكتابة الا وهو ابن عشر سنين . ثم بعد أن حفظ القرآن العظيم وجوده ، تقاذفته مناهج التعليم للتبعة يومئذ بين اطمئنان ونفور ، حتى أخذته يد إرشاد صوفي طاهر هذبت نفسه ، وحببت اليه للعلم فنال منه طرفا بالمعهد الأحمدي في طنطا ، ثم التحق بالجامع الأزهر

بالقاهرة سنة ١٢٨٢ وداوم على الدراسة إلى أن اتصل بالسيد جمال الدين الأفغانى أول سنة ١٢٨٢ فلازمه ثمانى سنين ملازمة كانت هى مامل تكونه الحقيقى ، ونخرجه على المناهج الحكيمية النظرية :
الى أحيائها وساق إليها السيد جمال الدين .

فلم يكن الشيخ جمال عبده فى الحقيقة إلا أنرا من آثار السيد الأفغانى ، لم ينفذ إلى لباب المعارف إلا بتوجيهه ، ولم يتذوق روح حكمتها إلا بنفحاته ، فلا عجب أن يكون بما أتيح له من رفقة ، وما تأتى له : من تشرب أفكاره ، وهضمها ، والتصرف فيها تصرف الإيضاح والضبط والتركيب والتحرير ، صورة منه ، تشرب روحه ، وتنفس حكمته ، وأسس مباني عمله على القواعد التى وضعها الجمال بيده .

وعلى ذلك كانت الحكمة التى تعلقت بها حكمة جمال الدين الأفغانى : وهى آية « إن الله لا يغير ما قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » نفس السبب الذى تعلق به الأستاذ الإمام محمد عبده فى ممارج حكمته وكانت خيبة التجربة التى ابتدأها فى باريس : وهى تجربة إرجاع حال المسلمين إلى السيرة الأولى من طريق الإصلاح السياسى ، خيبة محدثة فى نفس الشيخ محمد عبده عبرة ودرسا لم يصدها عن متابعة طريق الوصول إلى التغيير المقصود بل زاداه تصميما على إدراك الغاية ، واقتناعا بأن الذى وضعت عليه اليد فى باريس ليس ممكن

الداء الأصلي ، ولا محل للعلاج المطلوب بالتغيير .

وإنه إذا كان بالمسلمين فساد في الوضع السياسي ، أفليس في هدى للقرآن ، الذي هدى من كان قبلهم ممن هم أجهل منهم وأضل ، ما هو كفيلاً بإصلاح ذلك الفساد ، فما بال الأولين اعتدوا بهدى الكتاب المبين فأصلحوا ما بهم من فاسد ، وقوموا بما بهم من منحرف وهؤلاء الآخرون عجزوا عن إصلاح فسادهم ، وعلاج داءهم ، مع أن الدواء الذي عالج أولهم بالأمس موجود بين يديهم اليوم ، فكانوا كالذي يتجرع الغصص من آلامه ، والدواء في بيته ، وهو لا يتناوله .

كان القرآن حينئذ ، على مارآه الشيخ محمد عبده ، الدواء الشافي للمسلمين مما هم فيه ، ولكنهم لا يتناولونه ، فأين اليد التي تقرب من هذا المريض دواءه ، وتناوله إياه . لا جرم أنها لن تكون . لا يد التعليم الصحيح للإسلام ، والتفسير الحكيم للقرآن .

دخل شيخنا محمد عبده على هذا اليقين إلى بيروت ، فصادفها تغلى بحركة إصلاحية إسلامية ، كان قد ألهبها فيها المصلح التركي ، أبوالأحرار : مدحت باشا وقد كان والياً عليها ، وأذكى لهيب تلك الحركة حرص المسلمين على مجارة المسيحيين في نهضتهم التعليمية ، التي مهد مسالكها في وجوههم ما كانوا متحطلين منه مما بقي يربط المسلمين بالدولة العثمانية من روابط .

فأقبل الناس بتلك الدواعي على الشيخ محمد عبده ، عند حلوله

في بيروت ، إقبالا عرف به قدر ما امتاز به من المواهب ، فأصبح منها بالمنزلة التي كان عليها السيد جمال الدين بمصر ، عندما أقام بها إقامته الطويلة ، الا أن مقام الشيخ محمد عبده كان أوضح ، والاحتراز منه كان أقل .

وهناك ابتدأ ينتهج النهج الذي رآه الموصل إلى تحقيق حالة إسعاد المسلمين والإسلام ، وهو منهج تقرير العقيدة الدينية وتفسير القرآن تقريراً وتفسيراً يتجردان عما ربط به كل منهما : من الطرائق الملزمة ، والألطار غير المسلمة .

فابتدأ في الجامع العمري ببيروت يعقد مجلساً للتفسير ، ثلاث ليال في الأسبوع ، لا يتبع فيه الطريقة المعتادة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته ، ولكنه كان يقرأ الآية من القرآن ويفيض في طرح معانيها ، واستخراج أسرار حكايتها ، على طريقة لم يسبق إليها ، ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية ، إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مينا فسادها بالمقارنة ، ومستمداً من الهدى القرآني ما يوضح ضررها ، ويشير إلى ما يدفع خطرها .

وبذلك أبرز للعيان صورة من العلم الديني اختلفت عن العصور المألوفة عندهم التي عكف الناس عليها منذ قرون . واطرد سيره على ذلك المنهج في ما أتى في بيروت من دروس أهمها درس العقيدة التي

كان يلقيه بالمدرسة السلطانية ، والتي كانت خلاصته بارز في وضع
محيب يعتبر ابتداء مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامى . وهر
(رسالة التوحيد) .

ثم تتابع سيره على تلك الحطة نفسها لما عاد إلى مصر سنة ١٣٠٦
وحاول إصلاح مناهج التعليم الإسلامى على صورة تحقق ذلك المثل
الذى ضربه في دروسه ببيروت ، لا سيما محاولته الأولى في إصلاح
الأزهر : لما توصل إلى جعل إدارته بيد مجلس كان هو عضوا
دائما فيه ، وإسناد مفيخته إلى الشيخ حسونه النواوى ، الذى يراه
أمثل أهل الأزهر في ذلك الدور ، عوضا عن الشيخ محمد الإنابى
وكان ذلك سنة ١٣١٢ فضت له نحو خمس سنين يعمل على الخروج
بالأزهر مما كان عليه من أوضاع متخلخلة في الإدارة والنظام
والتعليم ، لم ينته به في ذلك إلى الغاية التى رجاها ، إذ انفصل عن
مجلس إدارة الأزهر باستقالة اضطر إليها .

فعدل إلى طريق التكوين الفكرى لمن يعنى معانى الإصلاح الدينى
الذى سعى إليها بمعاودة درسه تفسير القرآن العظيم بالجامع الأزهر
أوائل سنة ١٣١٢ فاستمر على ذلك الدرس ست سنين بطريقته العجيبة
وكان تلميذه السيد محمد رشيد رضا يلخص تلك الدروس ، وينشرها
في مجلته الإسلامية الكبرى : مجلة المنار ، ولذلك اشتهر التفسير
باسم (تفسير المنار) .

تفسير المنار

إن التفسير المسمى « بتفسير للنار » يقوم في حقيقة أمره على ثلاثة رجال : أولهم السيد جمال الدين الأفغاني الذي انقذت من فكره نظرية وجوب إصلاح المجتمع الإسلامي، ورجوع المسلمين إلى منبع الدين وتلقيه من هناك صافياً مبرأ عما اتصل به من الشوائب . والرجل الثاني ، من الثلاثة الذين قام على كاهلهم تفسير المنار ، هو الشيخ محمد عبده الذي باشر فعلاً تفسير القرآن العظيم على طريقة تطبيق النظرية التي دعا إليها السيد جمال الدين الأفغاني ، وكان ذلك في الدروس التي قام بها الشيخ محمد عبده في بيروت ، بين سنة ١٣٠١ وسنة ١٣٠٣ ثم الدروس التي قام بها في مصر في الست سنين الأخيرة من حياته : ما بين سنة ١٣١٧ وسنة ١٣٢٣ وتناولت من أول القرآن العظيم إلى نهاية الآية الخامسة والعشرين بعد المائة من السورة الرابعة ، سورة النساء : وهي قوله تعالى : « وكان الله بكل شيء محيطاً » والرجل الثالث الذي تمت به سلسلة الثلاثة الذين يصح أن ينسب إليهم تفسير المنار هو أبو عذرة حقا ، وأعني به الشيخ محمد رشيد رضا ، الذي كان الداعي للشيخ محمد عبده إلى أن يواصل ، في مصر بمجهد ذي بال ، ما كان ابتداءً به في بيروت بمجهد

ضعيف ، ثم كان هو المتولى لتقييد ما عليه الشيخ محمد عبده وتلخيصه ، ثم نشره تباعاً في مجلته : مجلة المنار التي اشتهر التفسير باسمها . ثم كان الشيخ رشيد أخيراً هو المكمل للتفسير : بما يدرجه من عمله وبيانه أثناء تلخيص ماقرره الشيخ محمد عبده ، وبما وصل به الكتاب من حيث انتهى الشيخ محمد عبده من قسمة التفسير استقلالا بما كمل به المجلد الخامس وتتابعت عليه بقية المجلدات حتى المجلد الثاني عشر .

فاذا كان هناك من بين الثلاثة : جمال الدين ، وعبده ورشيد رضا من هو أحق بأن ينسب إليه تأليف هذا التفسير من الآخرين فلن يكون ذلك غير المؤلف الحقيقي له فعليا : وهو العلامة الشيخ محمد رشيد رضا .

على أن الميزة الحقيقية لذلك التفسير في منهجه البديع ، وفي ما اشتمل عليه من أمور اشتهر بها ، ورجع بسببها إليه ، إنما تثبت خاصة للملقى تلك الدروس وهو الشيخ محمد عبده .

كان الشيخ محمد عبده ينظر إلى حقائق الدين الإسلامي على نحو يختلف اختلافا واضحا عما كان ينظر به اليها أكثر معاصريه من علماء الإسلام . وكانت أصول نظريته تلك قائمة في نفسه يسير عليها ، لكنها غير بارزة المعالم للناس ، كما كانت المناهج الاجتهادية

التي صار عليها أئمة المذاهب قبل تدوين أصول الفقه . فكان اتصال
الشيخ رشيد به ، فرصة لتفتق تلك المبادئ ، واتضح تلك
الأصول ، بالدور العظيم الذي قامت به مجلة المنار في خدمة الدعوة
الإصلاحية

نشأ الشيخ محمد رشيد رضا في البلاد الشامية ، ببلدة القلمون ،
على مقربة من مدينة طرابلس ، من الجمهورية اللبنانية وتكون
على المناهج التي يتكون عليها علماء الشام - غير الأزهرين - من
إبشار الجانب المنقول ، من جانبي الثقافة الإسلامية ، على الجانب
المعقول منها ، والجنوح إلى طريقة التوسع في المقاصد ، من العلوم
الدينية ، عن طريقة التعمق في الوسائل والآلات ، مع التزام خطة من
السلوك الصوفي ، والانطباع بأثر من المعارف الدوقية ، ترسخ به
أقدام العلماء الشاميين في مقام التربية ، وبشع نفوذهم الروحي ،
في مدنهم وقراهم ، بما لا ترسخ به أقدام العلماء في غير البلاد
الشامية ، ولا يشع لهم نفوذ روحي على من حولهم .

وإن في تلك الذشأة السلفية الصوفية لما يوقظ الآخذين بها من
أهل العلم إلى نوع من المراقبة الفردية والاجتماعية : يقيمهم على نهج
تغيير المنكر ، والنهي عن الفساد ، والدعوة إلى إصلاح حال
المسلمين ، وتجهيد معالم الدين الإسلامي . وفي ذلك ما يشرح

صدور هؤلاء العلماء المتصوفين للدعوات الإصلاحية ، في مبادئها ،
 ما لا تنشرح به صدور غيرهم من العلماء ، وإن كانوا أوسع قدما
 منهم في العلم ، وأبعد صيتا فيه وكذلك كان السيد رشيد رضا في
 نشأته للصرفية ، وطريقته النقشبندية ، شديد الانقباض مما حوله ،
 سريعا إلى الانتقاد على الناس في ما هم مقيمون عليه من العوائد التي
 لا تقرها أحكام الدين وآدابه .

وانصل الشيخ رشيد في نشأته تلك بعلم من أعلام النهضة
 الفكرية الإسلامية ، هو الشيخ حسين الجسر ، وكان من أهل الحقيقة
 والعمل ، مارس الحياة الاجتماعية ، واشتغل بالصحافة ، وقارن بين
 ما عليه المسلمون من التأخر والضعف ، وما عليه غيرهم من التقدم
 والقوة ، فأدرك وجوب الدفع بالعالم الإسلامي إلى الأخذ بوسائل من
 العلم والعمل غير التي كان ما كفا عليها . فكان هذا الأستاذ في البلاد
 الشامية ، كما وصفته تلميذه السيد رشيد ، « الوحيد في الجمع بين
 العلوم الإسلامية . ومعرفة حالة العصر المدنية » . وبه توجه
 تلميذه ، في تغيير المنكر ، وجهة جديدة أصبحت تقصد إلى إرشاد
 المسلمين إلى المدنية ، والمحافظة على ملكهم ، ومباراة الأمم العزيرة
 في العلوم والفنون والصناعات .

وكان الشيخ حسين الجسر على صلة بمحركة المروءة الوثقى : تأتيه

أعداد الجريدة من باريس بانتظام ، وكان يقول : إن جريدة العروة الوثقى ستحدث انقلابا عظيما في العالم الإسلامي .

فبالشيخ حسين الجسر ، أيضا ، اتصل رشيد رضا بالعروة الوثقى ، وبثأثيره مال إليها ، ومن عنده هم كل ما صدر منها . واستنسخ الجميع وقرأه المرة بعد المرة ، حتى انتقل بذلك - كما يقول عن نفسه إلى طريق جديد في فهم الدين الإسلامي ، أصبح به داعية للمذهب الإصلاحى الذى شرعته فصول العروة الوثقى ، حرصا على آثار السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، مناضلا دونهما ، مدافعا عنهما .

وكان قد عرف الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده معرفة عرضية ، لما زار الشيخ عبده مدينة طرابلس ، أيام إقامته فى بيروت ، لكنه لم يتلق عنه ولم يتلمذه ، حتى عاد الأستاذ الإمام إلى مصر وبقي الشيخ رشيد فى طرابلس الشام ، يتم حراسته ، إلى أن استكمل تخرجه . واتصل أثناء ذلك بالأستاذ الإمام مرة أخرى ، لما قدم من مصر إلى لبنان مصطفا . فلم يكن ذلك يزيد إلا هياما بالأستاذ الإمام ، والسيد جمال الدين وتقانيا فى نعمتهما ، وتصميا فى العزم على الهجرة إليهما .

وتوفى السيد جمال الدين سنة ١٣١٤ / ١٨٩٦ قبل أن يتاح

للسيد رشيد الاتصال به ، فأجمع الرأي على « الهجرة » إلى مصر ،
للاتصال بوارث علمه وحكمته الأستاذ الإمام . وتم له أمر الهجرة ،
فنزّل مصر في ٨ رجب سنة ١٣١٥ - ٣ يناير سنة ١٨٩٨ .

واتصل بالأستاذ الإمام ، يهب نفسه لخدمة مبادئه وترويج دعوته
وكان منذ رحل عن الشام عاقدا النية على إصدار جريدة ، أو مجلة
تخدم الدعوة ، وتحررها ، وتنشرها ، وتصل بين ما انقطع بانقطاع
جريدة العروة الوثقى . وكان أصدقاؤه بالشام يرففون ذلك منه
ويزنظرون تحققه من وراء « هجرته » إلى مصر ، فسرطان ما اتصل
بالأستاذ الإمام حتى تم بينهما الاتفاق على إصدار المجلة ، وكان
الأستاذ الإمام هو الذي اختار لها اسم المنار .

وبصدور المنار سنة ١٣١٥ بدأت تبرز أفكار الأستاذ الإمام
في مجالات نظرية مشروحة موصلة ، وبانتشار المنار بدأت تلك اللبائذ
تشيع وتنتشر ، بحيث أن إمامة الشيخ محمد عبده لم تنأس في الحقيقة
إلا على صدور مجلة المنار . فيها اشترت تقاريره ، ومقالاته وفتاويه
ومواقفه في الدفع عن الإسلام ، وفيها رد على الكائدين له ومقاوميه
وفيها مجد اسمه ، وأعليت صمته ، وفيها تلقب بالأستاذ الإمام . وفيها
وهو أهم شيء ، في موضوعنا ، نشر تفسيره ، ولها كتب وبقلم
منشأها حرر .

كان درس التفسير سائراً على منهج الاعتناء بحاجة العصر وعدم التقيد بما هو موجود في كتب التفسير ، وتدارك ما خلت منه من مرامي الحكمة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير .

وكان صاحب المنار هو الذي طلب ذلك الدرس ، وألح في طلبه وابتدأ وأعاد حتى أقنع الأستاذ الإمام بإقراءه .

وكان يكتب في أثناء الإلقاء مذكرات مقتضبة ، ثم يعود إلى تبويبها وإعدادها بما في ذاكرته من الدرس .

ولم يشرع في نشر الخلاصات التي يكتبها إلا بعد عام من الشروع في الدرس . فقد ابتدأ الأستاذ الإمام الدرس في المحرم سنة ١٣١٧ وابتدأ نشر الدروس في المنار في المحرم سنة ١٣١٨ . وكان الشيخ عبده يطلع على ما سينشر ، بعد التصنيف في المطبعة وقبل الإخراج فربما ينقح فيه بزيادة قليلة ، أو حذف كلمة أو كلمات .

على أن صاحب المنار لم يكن يتحرى حكاية أو تلخيصاً لما يقوله الأستاذ الإمام ، بل كان يكتب ما يجد في نفسه من إدراك لمعنى الآية بما ثار في فكره ، أو انساق إليه علمه مما يوضح معنى الآية ، ويحتفل لإيراد ما اختص ببيانه الأستاذ من المعاني المبتكرة للمستجيده ، فيعزو ذلك إليه صراحة .

وكان الأستاذ الإمام يطلع على ذلك كله ويقره لما كان حيا .
ومنذ أن توفي الأستاذ الإمام ، واستمرت مجلة المنار تنشر دروس
التفسير التي كان ألقاها في حياته ، أصبح التحرير واضحا في التفرقة
بين ما هو منقول عنه وبين ما هو من بيان الكاتب .

نم لما انتهى النشر إلى حيث أدركت الوفاة الأستاذ الإمام ، استقل
الشيخ رشيد بأعباء التفسير وحده فأكمل منه إلى نهاية الجزء الثاني
عند قوله تعالى : « وأن الله لا يهدي كيد الخائنين » في سورة يوسف
فكان ما كتبه الشيخ رشيد ، مستقلا ، أكثر من سبعة أجزاء ، وما
كتبه ، اعتمادا على أستاذه واستمدادا منه ، أقل من خمسة أجزاء فكان
حظه في المجموع أغلب ، وكان بانتساب هذا التفسير إليه أحق .

نم إن روح التفسير اختلفت في بعض عناصرها ، بين ما كان
يكتب منه في حياة الأستاذ الإمام ، وما كتب بعده مما استقل به
الشيخ رشيد .

وذلك الاختلاف يبدو جليا في المنصر الذي يعب عنه الشيخ
رشيد (بالآثرى) .

فقد رأينا أن التكون الأصلي للشيخ رشيد كان نقليا أنريا ، على
طريقة المتقدمين ، مختلفا في ذلك عن التكون الأصلي للشيخ

جمال الدين والشيخ محمد عبده ، إذ كانا نكونهما بحثنا نظريا ،
على طريقة المتأخرين .

فلم يكن الأستاذ يهتم بالناحية الأثرية ، ولا يولي اهتماما للأخبار
وطرق تخرجها ، ولا يعتمد في تفسير الآيات على الأخبار المتصلة بها .
وكان الشيخ رشيد ، بما امتزج بالأستاذ الإمام روحيا وفكريا ،
قد تأثر بهذا المنهج ، وسابر الأستاذ الإمام عليه فيما اقتبسه من
الدروس التي ألقاها الأستاذ الإمام وكان بيانه مفتتح البحث فيها
ومحمد المداخل إليها - حتى صرح في المقدمة بأن : (أكثر ما روي
في التفسير بالمأثور حجاب على القرآن وشاغل لنا فيه عن مقاصده
العالية) ولكن لما استقل الشيخ رشيد بعمارة العمل من مبدئه ،
وأصبح معتمدا على المصادر التي كان الأستاذ الإمام يأخذ منها ويترك
حسب منهجه العلمي ، بدأ هو الأول للعلوم النقلية الأثرية يعاوره ،
ويأخذ به ، فالإليها ، وتلتبع رجالها : الأولين مثل الطبري ،
والآخرين مثل ابن كثير فبدت على التفسير مسحة أثرية ما كانت
بادية على أجزائه الخمسة الأولى ، على ما يؤلف بين اللاحق والسابق
من حيث القصد والأسلوب ، فيما عدا هذا العنصر الأثري .

وقد أثبت الشيخ رشيد بنفسه هذا المعنى في المقدمة . ولكن مع
ما اختلف بين الطرفين في المنهج العلمي ، فإن الغاية بقيت منحددة ،

والروح بقيت متحدة كذلك ، بحيث أن (تفسير المنار) في جملة
يعتبر تفسيراً ذا منهج مطرد ، وأفكار متناسقة ، وهذا المنهج للمعابد
قد يقع الاتجاه إليه من مسالك البحوث الأصلية للنظرية ، أحياناً ،
وقد يقع الاتجاه إليه من مسالك النقول الأثرية نارات أخرى .

فاذا وصلت هذه المسالك أو تلك بحرر التفسير إلى المنهج المخطط
للسير ، التزمه واستقام عليه ، حتى يصل منه إلى نتائج البحث
المثلاقية في غاياتها وروحها ، مع ما كان انتهى إليه من نتائج
في بحوث أخرى عند آيات أخرى على ذلك المنهج نفسه ، فبرزت
من مجموع ذلك الوحدة التي جعلت من تفسير المنار مداد روح النهضة
الإسلامية الحديثة وقوام التفكير الإسلامي المجدد ، في هذا
القرن الرابع عشر .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عام جديد

اللهم إيماناً بك ،
وتصديقاً بكتابك ،
ووفاء بعهديك ،
ورعاية لحقوقك ،
وجهاداً في سبيلك .

واتباعاً لهدي سيدنا محمد ﷺ . النبي العاقب الخاتم الذي لا نبي
من بعده أبداً .

تبدأ هذه السلسلة عامها الثاني في شهر ربيع الأول وذكريات
للولد النبوي الكريم تحتضن الوجود بالنفحات ، وتصبغ عليه من
البركات ، وتحفه بالعطر الندي من عند سيد هذه الأمة ، إمام
الأنبياء ، وخاتم عقد الرسالة الإلهية الذي أرسله الله رحمة للعالمين .
إن سلسلة البحوث الإسلامية ، أمل طالما حنت الأفئدة إليه .
وهي أمنية جيل طالما توجه إلى قبلته الثقافية ليجد له

طريقاً في خضم للكتبات التي عجت بألوان من التفكير والأهداف
عز عليه فيها أن يجد للدراسات الإسلامية كتاباً ينير بالحق طريق
التفكير دون ما تحيز .

لقد كانت سلسلة البحوث الإسلامية تعبيراً عن منهج جديد في
عرض الفكرة الإسلامية :

كثيراً ما عرض العلماء قواعد الإسلام .

لقد كان هذا المرض في أغلب أحيائه يصور الإسلام صحيحاً في
قصر الاتهام ، ويأخذ الكاتب في لباقة وذكاء في الدفاع عنه والقدح عن تهمه .
لقد عرضوا الإسلام من خلال الاتهامات التي حاكها للمعتدوق
على الإسلام من اللشعريين وتلاميذهم وتلك — وإن كانت حسنة
نحمد — فليست هي الصورة الطبيعية اللائقة بالفكرة الإسلامية .

إن الفكرة الإسلامية عند المرض ينبغي أن تعرض من خلال
مبادئها هي ، ومن ثنايا أسسها هي ، بغض النظر عن الأفكار
الأخرى . . . سواء التقت هذه الأفكار مع قواعد الإسلام أم لم
تلتق ، فإن عرض الفكرة الإسلامية يجب أن يأخذ ذاتية مستقلة ...
فوضع جلاله الإسلام ، وامتيازاته .

ولقد شاء الله لهذا المنهج أن يأخذ حظه بصورة كاملة فكانت
الفكرة في دورها « المكي » دستوراً لهذا الاتجاه :

إذ بقي الرسول ﷺ وللمسلمون معه ثلاثة عشر عاما يصبرون
على الأذى للتضاهف للتعبد :
الأذى البدني .

والأذى الاقتصادي .

والأذى للمعنوي الأدبي .

والأذى الاجتماعي .

دون أن يشرع الله لهم حق الدفاع عن أنفسهم ، ومن دعوتهم
حتى يعطى التاريخ دليلا زمنيا واسما وفسيحيا : أن مبادئ الإسلام
هي هكذا لا تكره البشر ، وإنما هي تحب للناس جيما السعادة
في رحاب الله وكنف وسوله الأمين .

وقد جاء سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم رضي الله عنه بكتاب أصابه من بعض أهل
الكتاب فقرأه على النبي ﷺ فغضب وقال : (أتتهوكون فيها
يا بن الخطاب ؟

والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا آسألوكم عن
شيء فيخبروكم بحق فتكذبونه أو بباطل فتصدقونه ، والذي نفسي
بيده لو أن موسى كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني) .

ولقد أخذت السلسلة على نفسها هذا اللوثق فقدمت منهجا
جديدا للبحث فيما يتعلق بدراسة حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

لقد درج الكاتبون على دراسة شخصيته ﷺ من زاوية « قل إنما أنا بشر مثلكم ... » وأرخوا العنان لأقلامهم في هذا الاتجاه ، ونسوا أو تناسوا : « يوحى إلى » ، ونسوا أو تناسوا تلك الظاهرة القرآنية الدقيقة : إن القرآن إذا تحدث عن الرسول ﷺ من زاوية البشرية أتبع ذلك بالوحى : إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى ، وعندما ذكر اسمه الشريف أتبعه بالرسالة : محمد رسول الله . « والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » .

فعمقت السلسلة هذا الاتجاه وأبرزته ، لأنه مجال لها في تطبيق منهجها . كان ذلك في أول كتاب لها صدر في ربيع الأول من العام الحاضر .

وسارت السلسلة شوطاً موفقاً بحمد الله وشاركت الأمة الإسلامية في كل قضاياها الفكرية والسياسية بنفس المنهج والمستوى فقدمت للمكتبة الإسلامية كتابين عن المسجد الأقصى تعريفاً للمسلمين بخطورة مقدساتهم علمياً وتاريخياً ودينياً فأدت الرسالة ، ونصحت للأمة .

ولقد تلقف الشعب الإسلامى الكريم سلسلة البحوث الإسلامية في شغف وحب وعجل واحترام وتقدير حتى لقد نفذت جميع طبعتها ، فالتعم بذلك فكر هذا الجيل بنعمة الثقافى الإسلامى الأصيل الخالد

— الأزهر الشريف — فحمد الله رب العالمين أن وفقنا لخدمة دينه
ومقدساته ، وحلاله .

وإن الإشراف الفنى في بدء العام الثانى لسلسلة البحوث الإسلامية
ليتقدم إلى جميع الأمة الإسلامية في كل بلدان العالم الإسلامى
بمزيد الشكر والتقدير لاستقبالهم هذا الكتاب بالمستوى الروحى
والعقلى والفكرى الذى قدر له .

ونسأل الله تعالى أن يظهر ديارنا من رجس للفتصب، وأن يلهمنا
المداد في رد الحقوق إلى أهلها، وأن يرفع علم العروبة والإسلام
إلى مكانه الأول والله غالب على أمره .

وبالله التوفيق . . .

المشرف الفنى

لسلسلة البحوث الإسلامية

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تقديم	٣
نفاة التفسير	٧
التفسير بالمأثور	١٥
بجى بن سلام	٢٢
الطبرى	٣٠
من البخارى إلى المعزة	٣٨
من عبد القاهر إلى الزخشرى وابن عطية	٤٦
الكشاف	٥٣
بين الزخشرى وابن عطية	٦٠
الإمام الرازى	٦٥
تفسير الإمام الرازى	٧٢
تصحیح نسبة التفسير إلى الإمام الرازى	٨٠
تفسير البيضاوى	٨٩
قيمة تفسير البيضاوى	٩٦
تصير ابن عرفة	١٠٢
تفسير أبى العمود	١٠٨
ظهور الشهاب الألوسى	١١٥

المصنعة	للوضوع
١٢١	مقام الألومى فى العلم والطريقة
١٢٨	الألومى وتأليفه للتفسير
١٣٥	تفسير روح المحافى للألومى
١٤٢	نهضة الإسلام
١٤٧	الإصلاح الدينى
١٥٣	جمال الدين الأفغانى
١٦٠	الشيخ محمد عبده
١٦٧	تفسير المنار
١٧٢	عام جديد

رقم الإيداع ٢٦١٠ لسنة ١٩٧٠